



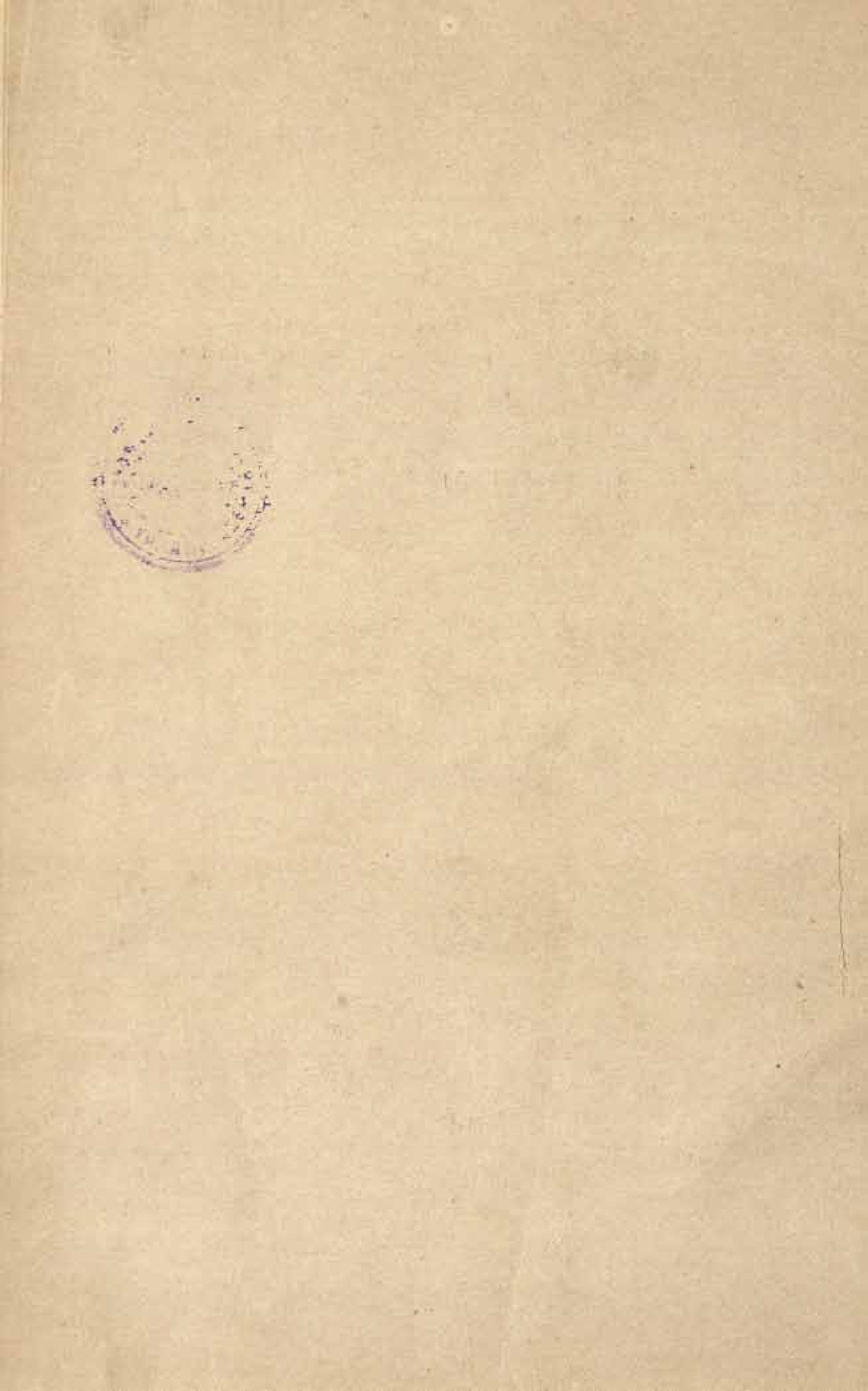
BULLETIN

DE

L'ÉCOLE FRANÇAISE

D'EXTRÊME-ORIENT





BULLETIN

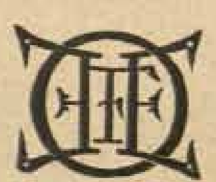
DE

l'Ecole Française

D'EXTRÊME-ORIENT



TOME XV. — 1915





HANOI

IMPRIMERIE D'EXTRÊME-ORIENT

1915

ANTHROPOLOGIE POPULAIRE ANNAMITE.

Par L. CADIÈRE,

de la Société des Missions Etrangères de Paris,
Correspondant de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Nous entendons ici par *anthropologie*, la science de l'homme, l'étude de l'homme tout entier, corps et âme.

Cette étude sera divisée en deux parties, traitant respectivement : 1° du *corps* humain et de ses diverses parties, avec les idées que s'en font ou qu'y attachent les Annamites, d'après le langage populaire ; 2° de l'*âme*, ou plutôt des *principes vitaux*, tels que les conçoivent les Annamites. Cette division paraît nette et logique. En réalité, notre exposé se ressentira de l'imprécision qui règne dans les idées, et, par là même, dans le langage des Annamites, au sujet du corps et de l'âme, de leur nature et de leurs actes. A propos de certaines parties du corps, il nous faudra parler des opérations et des facultés de l'âme, et, inversement, associer la notion des principes vitaux à des phénomènes purement physiologiques. Mais ce manque apparent d'ordre et de méthode ne fait que refléter le vague et l'imprécision des idées Annamites sur l'homme. L'introduction d'un ordre logique — logique au point de vue de notre philosophie occidentale — dans un sujet de nature complexe, déformerait complètement le sujet, donnerait une idée inadéquate et même fausse de la philosophie populaire annamite, et ferait perdre à nos recherches le caractère objectif qui doit en être le principal mérite.

PREMIÈRE PARTIE.

LE CORPS HUMAIN.

LE CORPS EN GÉNÉRAL.

La partie matérielle, dans l'homme, est le corps. Cette idée du corps humain est rendue par plusieurs mots, soit annamites, soit sino-annamites.

Nous avons d'abord le mot annamite *xác* 殼. Ce mot désigne à proprement parler ce qui est *solide*, par rapport à quelque chose de plus *ténu*. Nous

avons une idée du sens fondamental du mot dans certaines acceptions dérivées. C'est ainsi que le résidu des cannes à sucre qui ont passé sous le pressoir est appelé *xác mía* « le résidu, le marc, le corps des cannes à sucre », par rapport à la mélasse, *đường mật*. Le résidu qui reste au fond de la marmite, lorsqu'on a préparé une dose de médecine par décoction, se dit *xác thuốc* « le corps de la médecine », par rapport aux diverses « eaux », ou décoctions, *nước*, que l'on en a tirées. Les feuilles de thé qui se déposent au fond de la tasse, ou au fond de la marmite, quand on prépare le thé à la manière annamite, sont le *xác chè* « le corps du thé », par rapport à « l'eau du thé », *nước chè*. Les arêtes de poissons qui restent au fond du tonneau, lorsqu'on a retiré la saumure, *nước mắm*, sont le « corps de la saumure », *xác mắm*.

Le *xác* de l'homme, son corps, semble donc être mis en opposition, comme une partie plus matérielle, plus solide, plus grossière, avec une autre partie, un autre principe, que nous verrons plus loin, lequel est considéré comme une partie plus ténue, plus subtile, plus pure, plus parfaite.

La terminologie chrétienne n'a pas manqué de faire ressortir cette opposition qui concordait si bien avec les idées chrétiennes. L'expression *phần hồn phần xác* « la partie de l'âme et la partie du corps, ce qui concerne l'âme et ce qui concerne le corps », est une des expressions favorites des livres chrétiens. Mais cette opposition entre le corps et l'âme, entre le *xác* et le *hồn*, comme entre une partie plus matérielle et plus grossière, et une partie plus subtile et plus pure, existait dans la conscience annamite, la langue l'atteste.

Le mot *xác* est encore employé pour désigner la dépouille, la peau d'un serpent qui mue, *xác rắn* ; la légère coquille que laisse la cigale en quittant l'état de chrysalide, *xác ve*. Nous avons également dans ces emplois l'idée d'une opposition entre une partie plus grossière, la dépouille, la peau, et une partie plus noble, le vrai corps de l'animal, l'animal lui-même. On pourrait même ajouter que ces expressions tendent à faire supposer que les Annamites considèrent le corps comme l'enveloppe de l'âme, tout comme la vieille peau du serpent était son enveloppe. Mais ce serait, je crois, de la pure littérature. La philosophie populaire annamite n'a pas pénétré si loin. Nous devons simplement retenir l'opposition entre une partie plus grossière et une partie plus pure.

Le mot *xác* désigne le *corps* de l'homme ou des animaux vivants ; il désigne aussi le *cadavre* de l'homme ou des animaux. Dans le premier sens, on dit : *to xác, lớn xác* « gros, grand quant au corps » ; *nhỏ xác* « petit de corps » ; *đau trong xác* « avoir mal dans le corps ». Dans la seconde acception, on dit : *đám xác* « cérémonie du cadavre, cérémonie funèbre, enterrement » ; *cất xác* « enlever le cadavre pour l'enterrer » ; *hạ xác* « descendre le cadavre dans la fosse », etc..

Dans la langue chrétienne, le mot *xác*, ordinairement associé au mot *thịt* « chair, viande », désigne le corps, la chair, en tant que principe des passions « charnelles », ou comme principe du « péché » en général.

Le mot sino-annamite correspondant, pour le sens, au mot *xác* est *thân* 身 « corps de l'homme et des animaux ; la personne humaine ; lui-même, moi-même, je, moi ; vie, existence ». Les deux mots sont parfois associés : *thân xác* « le corps ».

Avec ces divers sens nous avons les proverbes :

Đau, tiếc thân, lành, tiếc của. « Malade, on tient à son corps ; guéri, on tient à son argent » : quand on est malade, on donnerait tout au médecin pour qu'il vous guérisse ; une fois en bonne santé, on ne veut plus lui payer ses honoraires.

Thủ thân vi đại « considérer comme une grande chose de conserver son corps, sa vie ».

Hữu thân, hữu khổ « qui a un corps, a des souffrances ». Nul n'échappe à la peine.

Thiên địa tuy đại, nhứt thân do ải « bien que l'univers soit grand, un homme, fût-il seul, le trouve encore étroit. »

Pour désigner le « cadavre » de l'homme, les Annamites ont un autre mot dont ils se servent moins souvent, *thây* 屍, qui n'est qu'une forme annamite du mot sino-annamite *thi* 尸 « cadavre ».

Nous verrons, dans la seconde partie de cette étude, que le mot *ma* désigne à la fois le cadavre de l'homme, un des principes vitaux survivants, et un esprit ou démon. On a les proverbes :

Nhiều thầy, thúi ma « beaucoup de médecins, le corps se corrompt » ; proverbe qui ne fait guère d'honneur aux Esculapes annamites.

Chết trẻ, khoẻ ma ; chết già, lú lẫn « si l'on meurt jeune, le corps est exempt de fatigues [que la suite des ans aurait amenées] ; si l'on meurt vieux, on est oublieux ». Donc, qu'on meure jeune ou vieux, peu importe ; il vaut encore mieux mourir jeune.

Il n'est pas toujours facile de savoir dans quelle acception est pris le mot *ma* : en général il a le sens de cadavre.

Un autre mot annamite qui désigne le « corps » de l'homme, est *mình* 命. Nous avons le sens primitif dans diverses expressions. Un Annamite me décrivait le toucan dans les termes suivants : *kếng [cánh] trắng, đuôi trắng, mình đen*, cet oiseau a « les ailes blanches, la queue blanche, le corps noir ». Les expressions *mình mẩy, mình vóc*, désignent « le corps » [1]. On dit : *đau trong mình* « éprouver des douleurs, être malade dans son corps » ; *đau cả và mình* « être malade, souffrir quant à tout son corps », de même que l'on dit, avec le même sens, *đau trong xác, đau cả và xác*. *Mình trần*,

---

[1] Pour le mot *vóc* « forme extérieure du corps, corps », voir à la seconde partie. Le mot *mẩy* paraît être un doublet, à finale *y*, de *mình*, forme à finale *n*.

thân trụi, « le corps nu, le corps dépouillé », c'est-à-dire « tout nu ». On a les proverbes : *Mình ở lỗ, cổ đeo hoa* « être nu, et porter un collier » : misère et vanité. *Mình ốc, chẳng rửa* « être sale [quant au corps], et ne pas se laver ».

La terminologie chrétienne emploie ce mot avec ce sens, dans les expressions *phép Mình thánh Chúa* « le rite du Corps saint du Seigneur », c'est-à-dire le Sacrement de l'Eucharistie ; *chịu Mình thánh chúa* « recevoir le Corps saint du Seigneur », communier.

Nous avons vu que le mot sino-annamite *thân* avait une signification bien plus large que l'annamite *xác*, et désignait la « personne humaine, je, moi ». Avec le mot *mình*, nous avons une extension de sens analogue. Ce mot, en effet, est employé pour désigner la « personne humaine » tout entière, le « moi ». C'est ainsi que l'on dit : *việc mình tui* « l'affaire du corps de moi », c'est-à-dire « ma propre affaire ». C'est dans ce sens que l'on emploie ce mot pour rendre l'idée qu'expriment nos pronoms réfléchis : *giết mình* « tuer son corps, tuer soi-même, se tuer » ; *cáo mình* « s'accuser » ; *khoe mình* « se glorifier, se louer ». L'emploi le plus énergique dans ce sens est lorsqu'on dit par exemple : *chính mình tui đi* « le vrai corps de moi ira ; j'irai moi-même en personne ».

Les proverbes disent :

Mình sống, hơn đống vàng « être vivant (son corps, soi-même être vivant), vaut mieux qu'un monceau d'or ».

Một mình, thì giàu ; chia nhau, thì khó. « Si l'on est seul (son seul corps, soi seul) [à jouir de quelque chose], on est riche ; mais si l'on doit partager, on devient pauvre ».

Dans ce sens, le mot *mình* s'applique aux trois personnes du discours. On dira : *một mình hắn* « le seul corps de lui, lui seul » ; *mình hắn* « lui-même » ; — *một mình ông*, « le seul corps de Monsieur, vous seul » ; *mình ông* « vous même » ; — *mình tui* « moi-même ». Mais le mot est plus souvent employé seul avec spécialisation de sens pour désigner la première personne, soit au singulier, soit au pluriel : *Mình đi, hè !* « Nous y allons, n'est-ce-pas ! allons-y ! » ; *mình đi* « j'y vais moi-même ». Lorsque celui qui parle l'emploie pour se désigner ainsi, il met par là-même, du moins dans la région que j'habite (Quang-tri), une différence de rang avec son interlocuteur, et place celui-ci au-dessous de lui. *Mình* est un des mots employés par les supérieurs lorsqu'ils parlent à des inférieurs. Mais on peut voir l'étendue primitive qu'avait le sens de ce mot, dans le fait que les dictionnaires signalent à *mình* le sens de « tu, toi », comme pronom employé pour désigner les inférieurs.

On a rapproché ce mot *mình* du mot sino-annamite *mạng*, *mạnh*, *mệnh*, 命 « destinée, sort, ordre, vie humaine ». Mais je ne crois pas que le rapprochement soit juste. Il y a trop d'écart dans le sens. Je rattacherais plutôt ce mot *mình* au mot sino-annamite *vinh*, de l'expression *vinh vệ* 榮衛 « le sang

et les esprits vitaux, le tempérament; d'un sang et d'un souffle puissant, santé parfaite » ([1]).

On remarquera que, au point de vue sémantique, le mot annamite *mình* se rapproche du mot sino-annamite *thân*. Le mot *xác*, en effet, ne désigne jamais la personne humaine, mais s'applique uniquement au corps, tandis que les mots *mình* et *thân*, outre le sens de « corps », ont aussi le sens de « personne humaine, je, moi ». Le mot *mình* est donc le seul mot purement annamite que la langue possède pour désigner le composé humain, l'ensemble du corps et de l'âme considéré comme principe des actes humains, la personnalité humaine. Et ce sens psychologique est intimement associé au sens matériel de « corps humain », à tel point que le premier sens paraît être une extension du second.

LA CHAIR.

Le mot annamite *thịt* 腯 désigne à la fois la « chair » de l'homme et des animaux vivants, et la « viande » des animaux abattus. Associé au mot *mình* « corps », ou aux mots *xác* « corps », *máu* « sang », *xương* « os », *da* « peau », dans les expressions *thịt mình*, *xác thịt*, *máu thịt*, *thịt xương*, *da thịt*, il désigne l'ensemble du corps humain, suivant la règle que deux parties principales d'un tout désignent ce tout lui-même ([2]). J'ai signalé plus haut que l'expression *xác thịt* prenait, dans la terminologie chrétienne, le sens de « principe des passions charnelles, principe du péché ». L'expression *ruột thịt* « entrailles et chair », désigne les parents rapprochés, les consanguins.

Avec le sens de « chair », on dit : *đánh thủi thịt* « frapper quelqu'un jusqu'à ce que sa chair tombe en lambeaux » ; *hết thịt* « homme qui n'a plus de chair ; très maigre ». L'expression *cục thịt thừa*, mot-à-mot « morceau de chair en surplus », désigne les excroissances charnues ou osseuses qui surviennent accidentellement; au figuré elle désigne un membre de la famille, un fils qui fait le désespoir de ses parents, par exemple par son inconduite, dont on voudrait bien se débarrasser, comme on voudrait arracher une excroissance charnue inutile ou douloureuse, mais que l'on est obligé de supporter quand même.

Avec le sens de « viande », on a les expressions *làm thịt*, *mần thịt*, mot à mot « faire de la viande », c'est-à-dire abattre un animal; *con thịt*, mot à mot « animal viande », c'est-à-dire animal sauvage, gibier.

Plusieurs proverbes font allusion à ce sens :

- *Hùm dữ, không ăn thịt con.* « Le tigre, bien qu'il soit cruel, ne mange pas la chair de ses petits. »

([1]) Sens donnés par les dictionnaires du P. Couvreur et d'Eitel. Pour le mot *vệ*, voir à la seconde partie.

([2]) Voir *Anthropos*, vol. III, p. 119, l'expression *trời đất* « ciel et terre », qui désigne l'univers entier.

Làm như hùm mất thịt. « Agir comme un tigre qui a perdu sa proie. »

Chó ăn thịt chó. « Un chien qui mange de la viande de chien » : se dit des parents qui se nuisent mutuellement.

Le mot *thịt* est employé au figuré dans les expressions *thịt cây* « la chair de l'arbre, le cœur de l'arbre », par opposition à l'aubier ou à l'écorce ; *đất thịt* « terre chair », c'est-à-dire terre compacte et solide, pleine d'humus, par opposition à une terre sablonneuse ou mêlée de cailloux.

LES OS.

Le mot annamite désignant les os du squelette est *xương* 昌. Différents os ont un nom spécial : *xương sườn, xương cụt* « les côtes » ; *xương sống* « l'os vital, la colonne vertébrale » ; *xương ống* « les os tubes, les os des jambes et des bras » ; *xương mông* « les os du sacrum ». L'expression *nắm xương* « une poignée d'os », désigne une personne chétive et maladive. *Một xương, một thịt* « même os, même chair », désigne les consanguins. *Ngay xương* « droit quant aux os », dont les os ne peuvent pas se plier, désigne un paresseux ; c'est l'équivalent de l'expression familière « avoir les côtes en long ». Quelque chose qui est « gravé sur les os », *tạc xương, ghi xương*, est une chose profondément gravée dans la mémoire, dans le cœur. Par extension le mot *xương* désigne la partie solide, la charpente de quelque chose, par exemple *xương quạt* « la monture d'un éventail ».

Pour désigner les ossements d'une bête morte, les Annamites emploient le mot *xương*. Mais ils n'useront jamais de ce mot pour désigner les ossements humains. C'est le mot sino-annamite *cốt* 骨, ou *hài cốt* 骸骨 « ossements ». *Cất cốt* « enlever les ossements », changer une sépulture de place pour des raisons religieuses. Ce mot *cốt* s'emploie aussi pour désigner les ossements du tigre. L'extrait concentré d'ossements de tigre, *cao hổ cốt*, est réputé comme un remède souverain quand on éprouve des douleurs dans les os.

LA PEAU.

La peau est désignée par le mot annamite *da* 膐, qui donne lieu à peu de remarques. On dit d'un vieillard qu'il a « la peau en écailles et les cheveux de rosée » *da mồi, tóc sương*. L'expression *cháy da, phồng trán* « brûlé quant à la peau, rempli d'ampoules au front », s'emploie pour désigner quelqu'un qui se donne beaucoup de peine, par exemple, les parents pour élever leurs enfants. Le proverbe *nồi da, xáo thịt* « faire de la peau une marmite pour cuire la viande », se dit des parents qui s'intentent des procès ou se nuisent réciproquement : « Ils font cuire leur propre chair dans leur propre peau ».

Pour désigner la peau d'un animal écorché on emploie souvent le mot sino-annamite *bì* 皮, ainsi d'ailleurs que le mot *da*. Le proverbe dit :

Hùm chết, để da ; ta chết để tiếng. « Le tigre mort laisse sa peau ; nous, à notre mort, nous laissons notre renommée. »

LES POILS.

Le mot annamite *lông* 𣯡 désigne à la fois et les « poils » qui poussent à certains endroits du corps de l'homme, et la « toison » des quadrupèdes, y compris les piquants du porc-épic, *lông nhím*, et les « plumes » des oiseaux. Pour l'homme, on distingue les « moustaches » *lông mép*, « poils des lèvres » ; les « cils », *lông mi*, « poils des paupières » ; les « sourcils », *lông mày*. La « barbe » a un nom spécial, *râu*, ainsi que les « cheveux », *tóc*. Le proverbe dit : *Bắt đứa có tóc, không ai bắt đứa trọc đầu*. « On saisit quelqu'un qui a des cheveux ; personne ne peut saisir un chauve » ; c'est-à-dire que si un malheureux vous a fait tort en quelque chose, on a beau lui intenter un procès, on ne parviendra pas à se faire dédommager. Un dicton populaire dit : *đói, thì rụng râu ; rầu, thì rụng tóc*. « La faim fait tomber les poils de la barbe ; les soucis font tomber les cheveux ».

Certaines touffes de poils qui poussent à des endroits inaccoutumés sont appelées *lông tài*, « poils de talents, poils d'habileté », et sont un indice de supériorité. Les animaux qui ont une excroissance charnue couverte de poils plus longs que d'ordinaire passent pour plus vigoureux, ou plus rusés que les autres. Ces poils sont appelés *lông deo*, « poils d'excroissance ».

La barbe est considérée comme une marque de virilité, comme l'indice d'un homme honorable et puissant : *mang râu, đội mũ*, « porter la barbe et coiffer un bonnet », se dit d'un homme respectable. Toutes les statues de génies taoïques sont ornées d'une énorme barbe, de fortes moustaches, en crins de cheval ou en cheveux d'homme. Un dicton populaire rend bien cette croyance : *nhứt có râu ; nhì bầu bụng*, « en premier lieu, celui qui a de la barbe ; en second lieu, celui qui a un gros ventre (un ventre comme une courge) ». Un autre dicton exprime la même chose : *một cái râu, một xâu bánh*, « un poil de barbe donne droit à un paquet de gâteaux », c'est-à-dire à une part plus grande que les autres qui n'ont pas encore de barbe. Cependant, un homme barbu et dont la poitrine est couverte de poils, *râu ria lông ngực*, passe pour un traître, dont on doit se défier. La barbe blanche et les cheveux blancs sont, comme partout, le symbole de la vieillesse : *kính kẻ bạc râu bạc tóc*, « respectez les vieillards, qui ont la barbe et les cheveux blancs ». Une barbe courte et frisée est une « barbe de tigre » *râu hùm* ; tandis qu'une belle et longue barbe est une « barbe de dragon », *râu rồng*. Une barbe d'un noir de jais est dite *xanh*, mot à mot « bleue ou verte », à cause sans doute des reflets qu'elle a.

Une chevelure longue et ondulée est considérée comme l'idéal de la beauté chez les jeunes filles : *tóc mây, má hồng tốt tươi, môi son, miệng cười* « chevelure [ondulée comme] les nuages, joues roses et fraîches, lèvres vermeilles, bouche souriante ». Ou encore : *trắng da, dài tóc*, « blanche de teint, longue chevelure ». Il en est de même des sourcils lorsqu'ils sont arqués comme la branche du saule, ou lorsqu'ils sont épais et retombent comme le feuillage de cet arbre, *mày liễu*. Par contre des sourcils couverts de fard,

comme les vers à soie, sont l'indice des femmes volages : *mày tằm, mắt phụng, môi son* « des sourcils fardés comme des vers à soie, des yeux effrontés comme ceux du phénix, des lèvres frottées de minium ».

L'expression *tóc tơ* « cheveux et fils de soie », s'emploie pour exprimer l'idée de quelqu'un de méticuleux, qui s'occupe des plus minimes détails ; mais, en poésie, elle est fréquemment employée pour désigner le mariage : *kết tóc, nối tóc* « lier les cheveux », c'est-à-dire contracter mariage ; *nhớ đến tóc tơ chẳng tròn* « penser aux cheveux et aux fils de soie qui sont restés inachevés », penser à un mariage qui a été manqué.

Les centres pilaires, *xoáy*, que l'homme a au sommet de la tête, sont considérés comme fournissant des données sur le caractère moral ou sur la destinée de l'individu. Lorsqu'on a un centre pilaire sur le front, à la naissance de la chevelure, c'est l'indice d'un caractère revêche, indiscipliné. Ce centre pilaire est appelé *xoáy tam tinh* « centre pilaire des trois étoiles », je ne sais trop pour quelle raison ; ou bien *xoáy hỗn* « centre pilaire indiscipliné » ; ou encore *xoáy trâu* « centre pilaire de buffle ». On a alors le dicton populaire : *xoáy trâu, đập không đi, hò không đứng* ; cet homme a « le centre pilaire du buffle : si on le frappe il ne marche pas ; si on lui crie *hò*, il ne s'arrête pas ». (*Hò* est le cri dont se servent les paysans pour faire arrêter leur buffle quand ils labourent.)

Un autre dicton relatif aux centres pilaires dit : *một xoáy, theo cha ; hai xoáy, theo mạ ; ba xoáy, ra ngoài đồng.* « Lorsque l'enfant a un seul centre pilaire, il suivra son père (sa mère devant mourir, et le père restant seul) ; s'il a deux centres pilaires, il suivra sa mère (restée seule après la mort du père) ; mais s'il a trois centres pilaires, il ira dans la plaine » (c'est-à-dire qu'il mourra en bas âge). Ainsi donc, un seul centre pilaire est le signe que la mère de l'enfant mourra bientôt ; deux centres pilaires signifient au contraire que c'est le père qui mourra, et trois centres pilaires indiquent la mort prochaine de l'enfant.

Il en est de même pour les animaux. Pour les chevaux, le centre pilaire situé sur le cou indique un animal rétif. Ce centre pilaire est appelé *xoáy song kiếm* « centre pilaire des deux glaives », ou encore *xoáy phạm chủ* « centre pilaire qui porte malheur au propriétaire de l'animal ». Lorsque le centre pilaire est au milieu du front, sur la ligne qui unit les deux oreilles, l'animal a une valeur ordinaire ; si le centre pilaire est un peu plus bas que cette ligne, c'est une bonne bête ; mais c'est une bête parfaite si le centre pilaire est au-dessus de la ligne qui unit les deux oreilles. C'est ce qu'exprime le dicton : *nhứt trồi, nhì trụt* « d'abord, en haut (au delà) ; en second lieu, en bas (en deçà) ».

Un autre dicton donne les indications nécessaires pour acheter un bon buffle : *tóc tang, khoang nạng, vành trừng ; có ba lời ấy, xin đừng có mua* « poils mal disposés (centres pilaires extraordinaires), collier blanc en forme de fourche, cornes renversées ; si la bête a ces trois défauts (ou l'un des trois), je vous en prie, ne l'achetez pas ! ».

LE SANG.

Dans le corps circule le sang, en annamite *máu* 𧖱, en sino-annamite *huyêt* 血. Le sang est considéré, soit dans l'usage courant de la vie, soit d'après la législation, comme une chose très importante, source de la vie, dont l'effusion doit être sévèrement punie. Après une rixe, le plaignant ne manque pas de faire ressortir l'effusion du sang qui a eu lieu, pour augmenter la faute de l'agresseur. Un vieux dicton consacre cette gravité de l'effusion du sang : *máu đâu, tràu đó* « où il y a du sang [répandu], il y a [l'amende d'] un buffle ». Un autre proverbe fait voir que l'on abuse parfois de cette croyance : *trày máu, ăn phần* « se barbouiller d'un peu de sang, pour avoir une part [de dommages intérêts] ». Nombreux sont les Annamites qui se font des blessures volontaires, pour que le sang coule, et qui accusent ensuite leur adversaire de cette blessure.

Un ancien rite, aujourd'hui presque complètement abandonné, consacre cette importance du sang, c'est « le serment du sang », *thề huyêt*. Il consistait à tirer de son corps quelques gouttes de sang que chaque conjuré donnait à boire à l'autre.

Cette pratique faisait des conjurés des personnes unies à la vie et à la mort, des gens du même sang, de vrais « consanguins ». C'est, en effet, que le sang est considéré comme l'agent actif de la génération. Le sperme est appelé *khí huyêt, huyêt khí* « la partie fluide, l'émanation du sang ». Les expressions *một máu, đồng máu* « d'un seul sang, d'un sang commun », désignent « les consanguins ». Le proverbe dit : *con là máu, cháu là mủ* « les fils sont le sang, les petits-fils le sont aussi » (*máu mủ* est une expression double pour désigner le sang ; le mot *mủ* ne doit pas se prendre ici au sens de « pus » qu'il a parfois). Un autre proverbe dit : *máu ai, thàm thịt nầy* « Le sang de chacun pénètre profondément dans ses chairs », c'est-à-dire que chacun aime, protège, défend ses enfants, souffre quand ils souffrent.

Une vieille coutume, qui peut remonter aux anciennes pratiques de la médecine légale chinoise (¹), est basée sur cette croyance du rôle du sang dans la génération. Lorsqu'on veut savoir si tel enfant est bien le fils de tel homme, ou si tel homme est le frère de tel autre, on tire du corps de chacun d'eux quelques gouttes de sang que l'on mélange. Si les deux sangs se mélangent bien, et ne forment, après coagulation, qu'un seul caillot, c'est que les deux individus sont vraiment « d'un même sang », *đồng máu*, père et fils, ou frères. Sinon, ce sont des étrangers. Ce rite s'appelle *chích huyêt* « la saignée, la piqûre du sang ». On ne la pratique pas, m'a-t-on assuré, dans le cas où il faudrait rechercher si une personne est l'enfant de telle femme, ce qui prouverait que le sang n'est pas censé se transmettre par la mère, mais seulement par le père.

(¹) Cf. *Si-yuan lou* 洗冤錄, k. 1, f° 57, et traduction du Dr E. Martin, dans : *Revue de l'Extrême-Orient*, I, 352.

Le sang est aussi considéré comme étant l'organe, le siège des passions, ou comme jouant un certain rôle dans la vie passionnelle. On dit : *sôt máu, nóng máu* « chaud quant au sang », c'est-à-dire, homme d'une nature ardente, emportée ; *máu dê* « sang de bouc », c'est-à-dire, homme adonné à la luxure ; *nổi máu ghen*, sentir « s'élever le sang de la jalousie », être jaloux ; *xấu máu* « mauvais quant au sang », d'une nature mauvaise ; *co máu* « recourbé quant au sang », récalcitrant, revêche, indiscipliné, d'un mauvais caractère.

On ne peut s'étendre ici sur le grand rôle que joue, dans la médecine annamite, l'inspection du pouls, *coi mạch, thăm mạch, bắt mạch*. Les pulsations du sang aux poignets et aux chevilles, indiquent toujours la nature de la maladie, l'état du malade, les remèdes qu'il faut employer. Cela relève de la médecine ; mais cela prouve en même temps l'importance que l'on attribue au sang dans la vie de l'homme.

LES NERFS ET LES VEINES.

Le mot annamite *gân* 筋, ainsi d'ailleurs que son correspondant direct sino-annamite *cân* 筋, désigne à la fois et les « veines » et les « nerfs ». Au figuré ces mots désignent « la force ». *Dẻo gân*, « tenace quant aux nerfs » ; *bền gân*, « résistant quant aux nerfs » ; *mạnh gân*, « fort quant aux nerfs » ; *cân lực*, « la force des nerfs, nerfs et force » ; *hữu cân cốt*, « avoir nerfs et os », toutes ces expressions désignent un individu fort et robuste. *Hết gân*, « à bout de nerfs », signifie « de toutes ses forces ». *Nói gân* « parler nerfs, avec nerf », signifie « résister, contredire ». Ce sont surtout les nerfs du cou que l'on considère avec ce sens. On a les expressions : *rán gân cổ mà nói*, « tendre les nerfs du cou, faire effort avec les nerfs du cou pour parler », c'est-à-dire parler, faire tous ses efforts pour parler ; *rán gân cổ mà cãi*, « tendre les nerfs du cou pour contredire » ; *thèm đứt gân cổ*, « désirer quelque chose à en avoir les nerfs du cou rompus », c'est-à-dire « désirer ardemment ».

LA SUEUR.

La sueur, en annamite *mồ hôi, buồn hôi*, semble être caractérisée par son odeur âcre. Mais, comme on le dira plus loin, il faut remarquer que le mot *hôi* désigne une odeur mauvaise, ou simplement forte, naturelle, par opposition au mot *thúi*, qui désigne la mauvaise odeur provenant d'un corps en décomposition.

La sueur est de nature différente suivant les individus : il y a la « sueur salée », *buồn hôi mối*, ou *muối*, et la « sueur huileuse », *buồn hôi dầu*. On reconnaît la première à certains dépôts blanchâtres qui tachent les habits noirs longtemps usagés ; la sueur huileuse tache les mêmes habits en les rendant luisants et graisseux. Il paraît que ces deux sortes de sueur ont une odeur particulière et que les Annamites savent reconnaître par l'odorat, soit leurs habits, soit les habits des personnes qu'ils fréquentent habituellement.

LA TÊTE.

La « tête » est rendue par un mot annamite, *trôc*, ou *tlôc*, 䐞, et par un mot sino-annamite, *đầu* 頭.

Le mot *trồc*, *tlồc*, désigne la tête de l'homme ou des animaux : *đau trôc*, « avoir mal à la tête » ; *trồc heo*, « une tête de cochon ». Il désigne aussi certaines parties renflées du corps : *trồc gòi*, ou *tlồc cúi* « la tête du genou, le genou » ; et, par extension, la partie renflée de certains objets : *trồc đinh*, « la tête d'un clou ».

Le mot *đầu*, outre ces sens, a une signification plus étendue. Avec le sens de tête de l'homme, nous avons le dicton : *con trai, đen dái ; con gái đen đầu*. « Un garçon [aussitôt après sa naissance] doit avoir les parties sexuelles noires ; une fille doit avoir la tête noire ». Ce sont des signes de vigueur dans un enfant nouveau-né.

Avec ce sens de tête, le mot *đầu* est opposé au mot *đuôi* « la queue ». Le proverbe dit : *giấu đầu, ra đuôi* « cacher la tête et laisser paraître la queue », c'est-à-dire se trahir par quelque endroit. Ces deux mots signifient aussi la discorde, l'opposition : *ở với nhau như đầu với đuôi* « être ensemble comme tête et queue », c'est-à-dire comme chien et chat, ne pas s'entendre ensemble. On dit aussi : *đầu voi, đuôi chuột* « tête d'éléphant et queue de rat », c'est-à-dire faire beaucoup de bruit pour rien, entreprendre un grand travail et n'aboutir à rien, « la montagne en travail enfante une souris ».

L'expression *đầu đuôi*, désigne aussi « le commencement et la fin » : *kể chuyện đầu đuôi*, « raconter une affaire dans tous les détails, du commencement à la fin ». Une expression de même sens est *đầu gót*, « de la tête aux talons ».

Le mot *đầu*, par extension, signifie le « commencement » d'une chose : *đầu đàng* « le commencement, la tête du chemin » ; *đầu năm*, *đầu tháng* « le commencement de l'année, du mois » ; *khi đầu* « au commencement, dans les premiers temps ». Un sens voisin est celui que ce mot a dans les expressions suivantes : *làm đầu trong làng* « faire, c'est-à-dire être la tête dans le village, occuper le premier rang, tout diriger » ; *đầu bếp* « la tête de la cuisine, le cuisinier en chef ».

Les chrétiens ont adopté ce mot avec ce sens de « principal », dans l'expression : *bảy mối tội đầu*, « les sept péchés capitaux ».

Dans quelques expressions, ce mot *đầu* est employé avec un sens psychologique : *bay đầu đi* « la tête s'envole », c'est-à-dire perdre la tête, être désorienté. On dit *cúi đầu*, *xuống đầu* « incliner, baisser la tête », dans le sens de « faire sa soumission, exécuter les ordres de quelqu'un après lui avoir résisté ». *Ngang đầu, cứng cổ*, « revêche, insolent quant à la tête ; dur, opiniâtre quant au cou », se dit de quelqu'un d'entêté, d'indiscipliné, qui ne suit ni ordres ni conseils. Les expressions *ngang cổ* « insolent quant au cou », *cứng đầu* « dur quant à la tête », ont le même sens.

Le mot *cổ* « cou », amène l'expression *mang tiếng* « porter sa renommée pendue au cou », c'est-à-dire avoir une renommée, ordinairement mauvaise. *Mang nợ* « porter ses dettes suspendues au cou », être accablé de dettes. La filiation sémantique se voit clairement dans l'expression *mang chữ bất hiếu* « porter suspendus au cou les caractères : *sans amour* », c'est-à-dire être ingrat.

Comme on le voit, la tête joue un rôle fort effacé dans les théories psychologiques des Annamites. C'est le ventre qui la supplante.

LE VISAGE.

Le mot annamite *mặt* 末, signifie le « visage ». Dans ce sens, il est associé aux mots *mũi*, « nez », ou *mày*, « les sourcils » : *mặt mũi*, *mặt mày*, « visage [1] ». Naturellement, ce mot a le sens de « air, physionomie » : *mặt sắt* « visage de fer, air féroce, air dur » ; *khó mặt*, « difficile quant au visage, air morose » ; *mặt bư*, « air niais, air idiot » ; *mặt ủ mày châu*, « visage triste, sourcils froncés ; air triste », *mặt hoa mày liễu* « visage de fleur, sourcils de saule », jeune femme charmante. *Làm mặt*, « faire visage », signifie « prendre un air, faire semblant de, faire l'hypocrite ».

Par extension de sens, *mặt* désigne la présence, les individus présents, un individu : *có mặt* « avoir la figure là, être présent » ; *mấy mặt* « combien de personnes ? »

Plusieurs proverbes font allusion à ces divers sens :

Phấn, giồi mặt; ai lầy phấn mà giồi chơn. « Le fard, on s'en frotte le visage ; qui s'en est jamais servi pour se frotter les pieds ? ».

Coi mặt đặt tên. « En voyant la figure d'un individu, on peut dire son nom ». C'est-à-dire que c'est seulement après avoir examiné un individu et sa manière de faire que l'on peut porter un jugement sur lui.

Một mặt hơn mười gói. « La présence d'une personne vaut mieux que dix paquets de présents qu'elle vous enverra ».

Của vắn, mặt dài. « Les biens sont courts, mais le visage est long » ; c'est-à-dire que la richesse dure peu, tandis que les personnes avec lesquelles on se trouve vivent longtemps ; par conséquent, on doit plus s'occuper des parents et des amis que de ses biens ; ou peut-être : il faut délaisser parfois ses parents et ses amis, que l'on retrouvera toujours, pour s'occuper de ses affaires et ne pas perdre son bien.

Par extension, le mot *mặt* désigne aussi la surface plane d'une chose, l'endroit d'une étoffe.

---

(1) Les mots *mũi*, *mày*, sont peut-être des doublets, ou autres formes du mot *mặt*. Mais il vaut mieux les considérer comme des mots indépendants à sens particulier. Les mots doubles *mặt mũi*, *mặt mày* « visage et nez, visage et sourcils », sont ainsi composés sur le modèle du mot double *nhà cửa* « maison et porte », c'est-à-dire simplement « maison ». Le tout est associé à une des parties principales du tout.

LES ÉPAULES.

Le mot annamite *vai* 𦢳, qui désigne les « épaules », a quelques sens dérivés. On dit *bằng vai* « égaux quant aux épaules, qui ont les épaules à une même hauteur », par conséquent « égaux » ; *ngang vai, ngang vai ngang vế* « sur une même ligne quant aux épaules et quant aux cuisses», c'est-à-dire « égaux » ; *đi vai cử nhơn* « aller quant aux épaules comme un licencié », c'est-à-dire marcher de pair avec les licenciés, être l'égal des licenciés ; *sánh vai* « comparer quant aux épaules, comparer » ; *xuống vai dưới* « descendre quant aux épaules en bas », descendre à un rang inférieur, se déclarer vaincu ; *vai anh* « épaules de frère aîné », c'est-à-dire condition supérieure ; *vai em* « épaules de frère cadet, condition inférieure » ; *vai trên, vai dưới* « condition supérieure, condition inférieure ». Le sens de « condition » découle, comme on le voit, très logiquement du sens de « épaules ». On suppose des gens rangés ensemble et ayant les épaules à la même hauteur, par conséquent formant une rangée, occupant un même rang, ayant une même situation, étant d'une même condition.

Le verbe *gánh* 挭, qui signifie « porter à la palanche », c'est-à-dire deux fardeaux étant suspendus à un baton placé sur l'épaule, est employé parfois au figuré. On dit : *gánh lấy việc trọng* « porter sur ses épaules une affaire importante, se charger d'une grande responsabilité » ; *nợ xưa nhẹ gánh* « les vieilles dettes sont faciles à supporter » ; *gánh hiếu trung* « remplir les devoirs de reconnaissance et de fidélité » ; *có công gánh việc binh dân* « avoir le mérite de supporter la charge du gouvernement ».

Le proverbe dit : *hai vai, gánh nặng hòa hai*, « sur n'importe quelle épaule, le fardeau est lourd à porter », se dit de quelqu'un qui, devant deux alternatives aussi difficiles l'une que l'autre, ne sait quel parti prendre.

LES MAINS.

Le mot annamite *tay* 拪 désigne la « main ». Dans un grand nombre d'expressions, il est employé avec le sens de « activité physique, travail » : *tra tay* « appliquer la main, commencer un travail » ; *ra tay* « sortir la main » ; *mở tay* « ouvrir la main » ; *vỡ tay* « desserrer la main » ; *cất tay* « mettre la main », toutes ces expressions signifient « commencer un travail » ; *buông tay* « lâcher la main », c'est-à-dire « abandonner un travail » ; *tay tiên* « main de génie, habile à travailler, doigts de fée » ; *quen tay* « habitué quant à la main » ; *tay quen* « main habituée », c'est-à-dire avoir la main faite à quelque chose. Le proverbe dit : *Trăm hay, chẳng bằng tay quen*, « cent adresses ne valent pas une main habituée », l'habitude vaut mieux souvent que l'adresse ; *hoa tay* « fleuri quant à la main ; main habile à manier le pinceau » ; *mắc tay* « avoir les mains occupées » ; *xong tay* « avoir les mains libres », avoir fini un travail.

Nous avons les proverbes :

Buôn tay mặt, bắt tay trái, « de la main droite il fait le commerce ; de la main gauche, il vole » ; c'est-à-dire, habile à tirer profit de tout.

Tay bằng miệng, miệng bằng tay, « il a les mains comme la bouche, et la bouche comme les mains » ; c'est-à-dire, il parle comme il agit, et fait ce qu'il dit.

Le mot *tay* désigne aussi celui qui travaille : *làm đông tay* « travailler nombreux quant aux mains », c'est-à-dire faire un travail en grand nombre ; *đông tay vỗ, nên bột,* « si beaucoup de mains frappent, on finit par avoir de la farine » ; *đông tay hơn hay làm,* « nombre vaut mieux qu'habileté » ; cent ouvriers feront plus qu'un seul ouvrier, quelque habile qu'il soit ; *tay ngang* « main égale, main horizontale », désigne les ouvriers subalternes, soumis à l'ouvrier-chef.

Avec ce sens, le mot *tay* est associé au mot *chơn* « pied ». On dit : *kẻ tay chơn* « ceux qui sont les mains et les pieds de quelqu'un », c'est-à-dire les serviteurs, les hommes de confiance de quelqu'un. La filiation sémantique est claire dans l'expression : *đỡ tay chơn* « remplacer les mains et les pieds » du maître de la maison, faire le travail pour lui. Le proverbe dit : *Nuôi heo rán lấy mỡ ; nuôi con đỡ chơn tay,* « on nourrit un cochon pour en retirer la graisse ; on élève des enfants pour qu'ils vous servent de pieds et de mains. » — Mais pour qu'un individu soit « les pieds et les mains » de quelqu'un, et lui rende service, il ne faut pas qu'il soit comme ceux que dépeint le dicton populaire : *tay không, chơn rồi,* « des mains, il n'en a pas ; des pieds, il n'en a plus », c'est-à-dire il n'est bon à rien faire.

L'association des pieds et des mains, dans ce cas, s'explique par le fait que le domestique met ses pieds et ses mains au service de son maître, pour faire ce que celui-ci lui commande, aller où il lui ordonne d'aller ; mais aussi on fait allusion à l'habileté des Annamites qui se servent souvent de leurs doigts de pieds comme des doigts de leurs mains.

La main est quelque chose qui nous est intimement uni. C'est pourquoi l'on dit : *Huynh đệ, như thủ túc ; phu phụ, như y phục,* « frère aîné et frère cadet sont la main et le pied (que l'on ne peut arracher) ; mari et femme sont comme un vêtement (que l'on peut ôter). » Un autre proverbe dit : *Tay phân, tay sao nỡ ; ruột cắt, ruột sao đành,* « si on veut couper la main, comment la main le tolèrera-t-elle ? Si on veut arracher les entrailles, comment les entrailles le supporteront-elles ? » C'est-à-dire que les parents supporteront toujours difficilement un dommage que vous leur causerez.

Nous avons un sens moral dans les expressions : *già tay* « abondant quant aux mains », c'est-à-dire énergique, dur, qui a la main ferme ; et dans *tay không* « mains vides », c'est-à-dire désintéressé.

On emploie, pour désigner la main droite et la main gauche, les mots sino-annamites *hữu* 右, « droite », et *tả* 左, « gauche » ; mais on emploie surtout les mots annamites *mặt* « droite », et *trái* « gauche ». *Mặt*, c'est « le visage »,

« la figure » d'une personne, « une surface plane » ; c'est encore le beau côté d'une étoffe, « l'endroit ». C'est avec ce dernier sens que ce mot est employé pour désigner la main droite : la main droite est la main plus commode, la main plus habile, la bonne main. Au contraire, *trái*, c'est « l'envers » d'une étoffe, ce qui est opposé à quelque chose, ce qui est contraire. La main gauche est donc la mauvaise main, la main qu'on n'emploie pas ordinairement, la main qui est contraire à la bonne exécution d'un travail.

Malgré cela les gauchers sont très nombreux parmi les Annamites.

Ces expressions expriment donc une opinion contraire à l'opinion chinoise qui fait de la gauche la place d'honneur. Dans une province, le mandarin qui a la plus haute autorité est désigné par l'expression *bên tả*, « celui qui se tient à gauche » quand on assiste l'Empereur; le second mandarin est appelé *bên hữu*, « celui qui se tient à droite ». Le côté gauche est le côté de l'homme, le côté le plus noble; le côté droit est le côté de la femme, le côté le moins noble. Quand un homme appose sur une pièce les traits de ses doigts, en guise de signature, c'est sur l'index de la main gauche que l'on se basera ; pour une femme, au contraire, on prendra les jointures de l'index de la main droite : *nam tả, nữ hữu*, « l'homme à gauche, la femme à droite », telle est l'expression qui consacre cette coutume [1]. Le tigre a, aux épaules, deux petits osselets auxquels on attribue une influence surnaturelle. C'est l'osselet de gauche qui est le bon chez un tigre; chez une tigresse, c'est, au contraire, l'osselet de droite : *nam tả, nữ hữu*, dit encore le peuple.

Les Annamites se servent des doigts pour compter, mais d'une manière spéciale. Au lieu de prendre chaque doigt comme unité, ils prennent chaque phalange : avec l'extrémité du pouce de la main droite, ils frappent d'abord ou touchent la phalange extrême de l'index de la même main, à l'intérieur, puis la phalange médiane, puis la phalange inférieure, en comptant : un, deux, trois. Ils passent au médius et procèdent de la même façon, mais en remontant de la phalange inférieure à la phalange médiane et à la phalange extrême, en comptant : quatre, cinq, six. Pour l'annulaire ils font exactement comme pour l'index, en allant du bout à la base du doigt, et pour l'auriculaire ils procèdent comme pour le médius, en remontant de la phalange inférieure à la phalange extrême [2]. Ils arrivent ainsi au nombre douze, qui est le nombre des phalanges de la main droite, le pouce, instrument compteur, n'étant pas compris.

Nous avons ainsi une numération duodécimale. Nous voyons ce système de numération employé en plusieurs cas. D'abord pour les monnaies. Le *tiền*, ou décime de ligature, est composé de soixante sapèques en zinc. Soixante est un multiple de douze et de cinq. Les premiers Annamites — ou le

---

(1) Luro dit le contraire, par erreur, dans *Le Pays d'Annam*, p. 233.

(2) Quelques uns procèdent à tous les doigts d'une même façon, allant de la phalange extrême à la phalange inférieure.

peuple qui leur a donné leur système monétaire — ont dû compter la première douzaine de sapèques sur les phalanges de leur main droite, suivant la manière indiquée plus haut ; puis compter autant de douzaines qu'il y a de doigts à la main gauche, c'est-à-dire cinq fois, chaque doigt de la main gauche représentant une douzaine comptée avec les phalanges de la main droite. Une ligature est composée de six cents sapèques, soit dix décimes, soit dix fois cinq douzaines de sapèques. On voit que le système duodécimal, basé sur les phalanges des doigts de la main droite, est combiné avec le système décimal, basé sur les cinq doigts de la main gauche, sur les dix doigts des deux mains. Les multiples de la sapèque, ou mieux, les sapèques multiples en cuivre sont basées sur la numération duodécimale. Nous avons, en effet, les sapèques qui « valent six », *ăn sáu*, d'autres qui « valent trois », *ăn ba*, mot à mot, « qui mangent six, qui mangent trois » sapèques en zinc. Leur valeur est calculée d'apres le système duodécimal ; mais elles rentrent aussi dans le système décimal, en ce sens qu'il faut dix sapèques « à valeur de six » pour faire soixante sapèques en zinc, soit un *tiền*, ou un décime de ligature ; et vingt sapèques « à valeur de trois » pour faire la même somme. Les sapèques « à valeur de dix », *ăn mười*, sont de date tout-à-fait récente. Mais elles concordent à la fois avec le système décimal et avec le système duodécimal, en ce sens qu'il en faut six — sous-multiple de douze — pour faire un décime de ligature.

L'emploi de ce système est ancien en Annam ; les Annales impériales (1) nous apprennent que, vers la seconde moitié du XVe siècle, il y avait en Annam deux sortes de monnaies, toutes deux basées sur le système duodécimal, l'une, appelée « monnaie d'usage », dont trente-six sapèques formaient un décime de ligature ; l'autre, appelée « monnaie ancienne » ou « monnaie précieuse », dont soixante sapèques formaient un décime. La « monnaie ancienne » correspondait donc exactement à la monnaie de zinc actuelle ; la « monnaie d'usage » n'avait pas de correspondant exact dans la monnaie actuelle, mais se rapprochait de la sapèque « à valeur de trois ». Les deux systèmes monétaires de l'époque ne concordaient pas entre eux. Dans la suite, on a heureusement modifié les valeurs respectives de chaque sapèque, de façon à les faire toutes concorder entre elles, à la fois par le système décimal, et par le système duodécimal.

Le cycle dont se servent les Annamites, le même que celui des Chinois, composé de soixante années, partagées en six périodes de dix années, est aussi fondé à la fois sur le système décimal et sur le système duodécimal (2).

---

(1) *Cang mục*, livre XXI, folio 2.

(2) Remarquer qu'en cham, le même mot, *thil* ou *sil*, signifie à la fois « dizaine » et « douzaine ». Le cham a, en outre, le mot *pluḥ* « dix » qui semble apparenté au mot annamite *chục* « dizaine ».

Malgré cela, l'étude du vocabulaire nous oblige à conclure que c'est le système décimal qui est le plus important. Il n'existe, en effet, aucun mot pour exprimer une série de douze, une « douzaine », tandis que, outre le mot *mười* « dix », nous avons le mot *chục*, qui désigne une série de dix, une « dizaine », et le mot *chụp*, qui désigne une série de cinq, une « cinquaine ». La langue vulgaire a un autre mot, *đượng*, 丈, qui s'emploie pour les étoffes et désigne une « dizaine » de mètres annamites, soit quatre mètres français. On dit : *một đượng vải* « une dizaine de mètres de cotonnade ». Ce mot paraît être une forme annamite du mot sino-annamite *trượng*, 丈 « mesure de dix pieds ».

La numération duodécimale est représentée par un mot de la langue vulgaire, *vóc* 𫁹, qui s'emploie spécialement pour la soie et désigne une pièce de six mètres annamites, soit environ 3 mètres 60 français ou 3m 80. *Một vóc lụa*, « une sixaine de mètres de soie ». Une pièce d'étoffe annamite, soie ou cotonnade, est longue, ordinairement, de trente mètres annamites, soit cinq *vóc* ; nouvel exemple du mélange de la numération décimale et de la numération duodécimale. Dix pièces d'étoffe forment un *gọn*, soit, en longueur, 300 mètres annamites. (Le mètre annamite pour les étoffes est d'environ 0,60 centimètres).

L'étude des mots relatifs à la main nous permet de tirer quelques conclusions sur la nature et le caractère du peuple annamite.

On a dit que l'Annamite était paresseux. Je crois que ce jugement n'est pas basé sur la généralité des faits, et ne répond pas exactement à la réalité des choses. Si l'on considère seulement la manière dont les « boys » et autres, indigènes au service des Européens s'acquittent de leurs obligations, certainement on devra dire que les Annamites sont paresseux. Mais les « boys » et les gens de cette espèce ne sont qu'une infime minorité de la nation. Si, encore, on se fonde sur la manière dont les Annamites font les corvées, la conclusion sera également que l'Annamite est paresseux. Mais la corvée n'est pas la manifestation entière de l'activité de la nation. La corvée est un travail tout spécial : les Annamites eux-mêmes la considèrent comme un travail que l'on fait par manière d'acquit. Quand ils veulent dire qu'un travail est fait « à la diable », « sans soin », « lentement », ils disent qu'il est fait comme une corvée, *như việc quan*.

Ceux qui disent que l'Annamite est paresseux, ne considèrent qu'une partie des faits, et des faits extraordinaires. En réalité, l'Annamite est travailleur, actif, dur à la besogne, résistant, entreprenant, lorsqu'il travaille normalement, c'est-à-dire lorsqu'il travaille pour lui, lorsque sa vie et la vie de sa famille, son aisance, son bien-être, sa fortune, dépendent de son travail. Il n'y a qu'à vivre au milieu du peuple et à voir le labeur écrasant que font la plupart des Annamites, pour se rendre compte de la vérité de ce jugement. Les Annamites se répètent nombre de proverbes ou de dictons qui expriment la nécessité du travail pour vivre, et ils en sentent durement la vérité :

Tay làm, hàm nhai. « Si la main travaille, la mâchoire fonctionne ».

Khó, mới có mà ăn ; ngồi không, ai dễ đem phần tới cho. « Si l'on se donne de la peine, à cette condition seulement on a de quoi manger ; si l'on reste assis à ne rien faire, qui vous apportera votre part ? »

Không ai nắm tay đến tối ; không ai gối đầu đến sáng. « Personne ne peut rester la main fermée jusqu'au soir [à ne rien faire] ; personne ne peut poser sa tête sur l'oreiller jusqu'au jour. »

La langue nous fournit des preuves indirectes de ce caractère travailleur et actif des Annamites. C'est l'emploi que l'on fait des verbes relatifs à la main.

Prenons le mot *làm*, en Haut-Annam, *mần*. Le sens propre du mot, tel qu'il ressort des diverses expressions où il est employé, est : « agir pour produire ».

Avec le sens général d'agir, on a : *không biết đàng mần* « il ne sait pas la façon de travailler, il ne sait pas se débrouiller » ; — *làm phứt* « faire vite » ; — *làm lấy rồi* « faire sans soins » ; — *làm dối* « faire en trompant » ; — *làm léo* « agir d'une manière astucieuse » ; — *làm khéo* « faire habilement » ; — *làm dữ* « agir avec cruauté ».

L'action se spécialise, et c'est ordinairement un travail, d'où le sens de « travailler, exercer le métier de » : *làm ăn* « travailler pour manger, gagner sa vie » ; — *làm mướn, làm thuê* « se louer » ; — *làm nghề* « exercer un métier », et avec spécialisation de sens, « exercer le métier de pêcheur, se livrer à la pêche », ce qui prouverait que la pêche a été originairement le métier principal des Annamites : — *làm thợ* « exercer la profession d'ouvrier ».

Cette dernière expression nous amène au sens de « exercer la profession de, remplir les fonctions de, être, se comporter de telle ou telle manière » : *làm thầy thuốc* « exercer la profession de médecin » ; — *làm quan* « remplir les fonctions de mandarin » ; — *làm vua* « exercer les fonctions de la royauté, être roi » ; — *làm đầu* « être à la tête » ; — *làm con người* « être homme » ; — *làm oai* « se comporter avec majesté, avec dignité ». Avec un sens péjoratif, on a : *làm hình, làm đỏ* « se comporter suivant une apparence », c'est-à-dire « faire semblant de, hypocrite » ; — *làm mặt* « se faire un visage, faire semblant de, hypocrite » ; — *làm vui* « faire semblant d'être joyeux » ; — *làm quen* « traiter quelqu'un comme une personne connue ».

Il faut remarquer par quelle gradation de sens le verbe qui signifie « agir, travailler, faire », signifie aussi « exercer la profession de », puis « être vraiment », puis, « faire semblant de », c'est-à-dire « être faussement ». L'Annamite considère la manière dont un homme travaille et juge cet homme suivant son travail : travailler, c'est se montrer réellement tel que l'on est, c'est être.

Si l'on considère le résultat de l'acte, ce qui est produit, on a des expressions innombrables, où le mot *làm* est spécialisé à un acte particulier : *làm ruộng, làm đất* « cultiver des rizières et des terres sèches » ; — *làm cây* « abattre des arbres » ; — *làm củi* « faire du bois de chauffage » ; — *làm nhà làm cửa* « construire une maison » ; — *làm tờ làm khế* « dresser un acte » ; — *làm thuốc* « donner, prescrire de la médecine, soigner un malade » ;

— *làm chay* « faire une cérémonie » ; — *làm hoà* « faire la paix » ; — *làm loạn* « se révolter » ; — *làm thịt* « abattre un animal, dépecer un animal » ; — *làm cá* « préparer un poisson, en l'écaillant et en lui vidant le ventre » ; — *làm ích* « être utile à » ; — *chia làm hai phần* « diviser en deux parties » ; — *cưa làm hai* « scier en deux » ; etc.

Par extension, on a le sens de « rendre, faire devenir » : *làm buồn* « rendre triste » ; — *làm cực làm khổ* » rendre malheureux », etc.

Ce sens est voisin d'un autre : « considérer comme, tenir pour » : *làm quí* « considérer comme précieux, estimer » ; *kể làm hèn* « tenir pour vil » ; *lấy làm tốt* « tenir pour beau, admirer », etc.

Au fond, ces divers sens sont difficiles à distinguer nettement. Il est impossible de citer tous les exemples qui prouvent le grand usage que fait la langue du mot *làm* ou *mần*

Un autre emploi est plus important encore : le mot *làm*, ou *mần*, entre, en effet, dans certains pronoms adverbiaux qui sont constamment employés dans la conversation : *làm sao*, mot à mot, « faire quoi ? faire comment ? » c'est-à-dire « quoi ? comment ? » ; — *vì làm sao* « pourquoi ? » ; — *làm vậy* « ainsi ». En Haut-Annam on a *mần răng* « pourquoi ? comment ? » ; — *vì mần răng* « pourquoi ? » ; — *mần rứa* « ainsi » qu'il a été dit ; — *mần ri* « ainsi » qu'il va être dit ; — *mần nọ* « ainsi », d'une certaine façon ; — *mần tê* « ainsi », mais d'une autre façon ; — *mần chi* « quoi ? pourquoi ? » Cette expression est employée avec des nuances de sens fort délicates qu'il n'y a pas lieu de signaler ici. Dans ces expressions, le verbe *làm*, ou *mần*, est intimement lié au second mot et fait partie intime de l'expression, bien qu'il puisse être parfois supprimé. Ce qui le prouve, c'est que l'on répète, si besoin est, le verbe *làm* ou *mần* devant ces expressions : *Tui không biết mần mần răng*. « Je ne sais comment faire ».

Nous avons en annamite un autre verbe se rattachant à la main, qui joue un grand rôle dans la syntaxe, c'est le verbe *cho* « donner », par extension, « permettre », qui sert par conséquent de préposition du datif, « pour, à », et de locution conjonctive, « afin que, pour » : *làm phúc cho kẻ khó* « faire l'aumône aux malheureux », mot à mot « faire bonheur donner gens malheureux » ; — *mua lúa cho tui*, « acheter riz donner moi, achetez-moi du riz » ; — *mua lúa cho tui ăn*, « acheter riz donner moi manger ; achetez du riz pour que je mange, pour mon usage personnel » ; — *nói cho người ta biết*, « parler permettre les hommes savoir ; parlez afin qu'on sache ».

Si l'on se rappelle le grand rôle que jouent les deux verbes *dĩ* 以 « prendre », et *vị*, *vi* 爲 « faire, être », dans la syntaxe chinoise, on pourra se faire une idée de l'importance que les Chinois, tout comme les Annamites, ont attachée aux verbes de l'action, aux verbes dont le sens se rattache à la main. S'il est permis de voir dans la langue un témoignage du caractère d'un peuple, on ne peut donc pas dire que les Annamites soient un peuple paresseux.

LA BOUCHE

La bouche, organe de la parole. — La bouche se rend par le mot sino-annamite *khẩu* 口, et par le mot annamite *miệng* 𠰘. On se sert de la bouche pour parler, pour manger, pour goûter. D'où trois articles spéciaux.

Le mot *miệng* désigne au sens propre « l'ouverture » qui est au bas du visage, soit chez l'homme, soit chez les animaux. On dit : *miệng bị*, « bouche fendue jusqu'aux oreilles » ; *há miệng, mở miệng*, « ouvrir la bouche » ; *miệng đào, lưng liễu*, jeune fille « à la bouche rose comme la fleur du pêcher, à la taille souple comme le saule ».

Au figuré, nous avons ce sens d'ouverture dans *miệng bình*, « l'orifice du vase » ; *mụt ra miệng*, « furoncle qui a percé » ; *nước lụt chưa lõa miệng khe*, « l'eau de l'inondation n'a pas encore atteint les bords du ruisseau ».

On voit la transition entre le sens de « ouverture » et le sens de « organe de la parole » dans le dicton : *đau chơn, há miệng*, « quand on éprouve une douleur au pied, on ouvre la bouche » pour crier ; ou dans les proverbes *xa, mỏi chơn ; gần, mỏi miệng*, « si l'on est loin, on se fatigue les pieds [en allant se visiter] ; si l'on est près, on se fatigue la bouche [à force de se disputer]. » Souvent pour bien s'entendre, il faut habiter loin les uns des autres. — *Bịnh tùy khẩu nhập ; hoạ tùng khẩu xuất.* « La maladie entre par la bouche ; et c'est de la bouche que sort le malheur [que l'on cause par les paroles que l'on dit] ». La bouche est un orifice par où entre le mal physique et d'où sort le mal moral. Jésus-Christ avait dit à peu près la même chose : « Ce qui sort de la bouche, c'est cela qui souille l'homme ». Nous avons encore l'association des deux idées d'ouverture et d'organe de la parole, dans l'expression : *rộng miệng, lớn tiếng*, « bouche large, voix haute », se dit d'un homme orgueilleux et vantard.

Nous avons le sens de bouche en tant qu'organe de la parole dans un grand nombre d'expressions : *già miệng*, « grand, abondant par la bouche », c'est-à-dire grand parleur, bavard, raisonneur. Une expression populaire qui rend la même idée est *già mồm*, « grand par la gueule, fort en gueule ». L'expression *miệng mồm* est une expression populaire correspondant à « gueule, trogne, binette » ; — *sảy miệng, lỡ miệng*, « laisser échapper une parole par mégarde » ; — *luôn miệng*, « au fil de la bouche », c'est-à-dire au fil du discours, dire à la suite ; — *giữ miệng*, « garder sa bouche, garder le silence » ; — *ngứa miệng*, « éprouver une démangeaison dans la bouche » : vouloir parler ; j'ai la langue qui me démange ; — *một miệng, hai lòng*, « une bouche, mais deux cœurs », hypocrite, menteur ; — *miệng phàm tay cộc ; đánh mười, chưởi năm*, « bouche vile, main brutale, qui frappe dix coups et injurie cinq fois », c'est-à-dire un mauvais sujet, un rustre, brutal ; — *một miệng kín, mười miệng hở*, « pour une bouche qui se tait, [qui reste fermée], dix bouches parlent [s'entr'ouvrent]. » Rares sont ceux qui savent se taire.

Avec ce sens, le mot *miệng* est souvent associé au mot *lưỡi* 舐, « la langue ». On dit : *lưỡi miệng*, « langue et bouche », ou *có lưỡi có miệng*, « avoir langue et bouche », pour désigner un bavard, un grand parleur, un homme éloquent. Le mot *lưỡi* est considéré comme l'organe de la parole dans le proverbe suivant :

Lưỡi không xương, nhiều phương uốn éo. « La langue n'a pas d'os, dans divers sens elle se replie » ; se dit de quelqu'un qui parle à tort et à travers et nuit à tout le monde.

Les expressions populaires font allusion à la gueule du tigre, à la langue de différents serpents ou lézards : *miệng hùm, gan sứa*, « gueule de tigre et foie de méduse », désigne un individu fanfaron et lâche à la fois ; — *miệng hùm, nọc rắn*, « gueule de tigre, venin de serpent », un homme cruel ; — *lưỡi mối, lưỡi lằn*, « langue de lézard, langue de margouillat », c'est-à-dire mauvaise langue, bavard, moqueur, langue de vipère.

La langue, à cause de sa forme, est comparée à une feuille, et l'on dit *lá lưỡi*, « la feuille langue, la chose plate langue ». Par extension, le mot *lưỡi* désigne certains objets plats et minces : « la lame d'un couteau » ou « d'une faucille », *lưỡi dao, lưỡi vàng* ; « la pointe d'un hameçon », *lưỡi câu* ; « le soc d'une charrue », *lưỡi cày*. La lune est comparée à une langue, dans certaines de ces phases, d'après le dicton populaire : *mồng một, lưỡi gà* ; *mồng ba, lưỡi liềm*. « Au premier jour, elle est comme une langue de poule ; au troisième, comme une lame de faucille ». Il faut remarquer qu'au premier jour du mois la lune est tout à fait invisible ; les mots *lưỡi gà* ne sont employés ici que pour rimer avec *mồng ba*, et n'ont donc aucune signification réelle. On rencontre souvent ce procédé dans les proverbes ou dictons annamites.

Certaines plantes, à cause de la forme de leurs feuilles, ont un nom où entre le mot *lưỡi* : *cây lưỡi rồng*, « la plante langue de dragon, *cactus ficus indica* » ; — *cỏ lưỡi mèo*, « l'herbe langue de chat, scabieuse » ; — *cây lưỡi trâu*, « la plante langue de buffle, *hova stapelia cocincinensis* » ; — *cây lưỡi rắn*, « la plante langue de serpent, *hedyotis herbacea*. »

L'acte que l'on fait avec la bouche considérée comme organe de la parole, se rend par le mot annamite *nói* 吶, « parler, dire ». L'homme est seul à parler ; ce verbe n'est pas appliqué aux animaux, si ce n'est à quelques oiseaux, le merle, le perroquet, qui imitent le langage humain. On dit d'un enfant qui ne sait pas encore s'exprimer : *hắn chưa biết nói*, « il ne sait pas encore parler ». *Nói* indique donc « le langage articulé », et ce verbe se distingue ainsi du verbe *kêu* qui indique à proprement parler « un cri », articulé, ou non.

Le proverbe dit : *Nói hay hơn hay nói*. « Parler bien vaut mieux que beaucoup parler ».

La langue renferme une foule d'expressions où les qualificatifs ou les déterminatifs que l'on ajoute à ce verbe spécifient les diverses manières de parler, soit au point de vue physiologique, soit au point de vue littéraire, soit surtout au point de vue moral. Il serait sans intérêt de les citer ici. Remarquons

seulement une expression sur laquelle nous reviendrons plus loin : *ăn nói*, mot à mot : « manger et parler », désigne la conduite générale d'un homme, son caractère. On dit : *khó ăn khó nói*, « homme difficile en mangeant, difficile en parlant » ; *dễ ăn dễ nói*, « facile en mangeant, facile en parlant », c'est-à-dire un homme d'un caractère difficile, ou d'un caractère agréable.

Quand on parle, on profère des paroles. Le mot annamite *lời* 𠅜 signifie la « parole ». Ce mot correspond au verbe *nói*, et ne s'applique, comme ce dernier, qu'à l'homme. *Lời*, c'est « une parole, un mot » : *Một lời : vâng ; tạc đá vàng thỉ chung.* « Un seul mot : obéir ; du commencement à la fin, il restera gravé sur la pierre et sur l'or. » C'est-à-dire, « je serai toujours fidèle à la promesse que j'ai faite d'obéir. » Mais ce mot désigne aussi « l'ensemble du discours, la conversation » : *bày lời*, « exposer des paroles, faire savoir » ; *cướp lời*, « voler les paroles, couper la parole à quelqu'un » ; *cạn lời*, « à sec de paroles, à bout de raisons ».

Thuốc đắng đã tật ; lời thật mất lòng. « Une médecine amère guérit ; des paroles vraies font de la peine ».

Giúp lời, không ai giúp của ; giúp đũa, không ai giúp cơm. « On dira une parole en votre faveur, mais personne ne vous donnera de l'argent ; on vous prêtera des bâtonnets, mais personne ne vous donnera du riz. » Bien souvent le secours que l'on reçoit est inefficace. On aide son semblable en lui donnant ce qui ne vous coûte pas grand'chose.

Le mot *ăn*, associé au mot *nói*, ai-je dit, exprime le caractère d'un homme. Par un de ces assemblages bizarres de mots doubles, où l'un ou l'autre des éléments composants perd son sens propre pour s'harmoniser avec le sens des autres éléments ou avec le sens général de l'expression, on a : *lời ăn tiếng nói*, mot à mot « paroles que l'on mange, mots que l'on dit », c'est-à-dire encore : conversation, conduite, caractère.

Le mot *tiếng* 㗂, qui est souvent associé au mot *lời*, est la forme annamite du mot sino-annamite *thanh*, ou *thinh* 聲. C'est un mot d'un sens beaucoup plus étendu. De même que *lời* « parole » est corrélatif de *nói* « parler », de même *tiếng* correspond à *kêu*. Le verbe *kêu* signifie : « crier » et se dit soit de l'homme soit des animaux, « pousser des gémissements, implorer, appeler, prononcer le nom, nommer ». Il s'emploie aussi pour les corps inanimés qui « produisent un son ».

Chuông không đánh, không kêu. « La cloche, si on ne la frappe pas, n'émet aucun son », c'est-à-dire : il faut commencer un travail, si on veut le voir aboutir.

De même le mot *tiếng* désigne le « son » qu'émet un objet inanimé : *tiếng chuông*, « le son de la cloche » ; puis le « cri » des animaux ou des hommes, la « voix », par extension, « une parole, un mot, l'ensemble de la conversation, une langue ou un idiome, la rumeur publique, la réputation, la renommée. » Il est inutile de citer des exemples de ces divers sens. Mais, on le voit, les mots *lời* et les mots *tiếng* ont chacun leur personnalité bien

distincte. Le premier ne sort presque pas du sens de « parole humaine ». Le second au contraire, part de beaucoup plus haut et s'étend plus loin. Ils ne se rencontrent qu'en un seul point : *không nói một lời*, ou *không nói một tiềng*, « ne pas dire un seul mot, ne pas proférer une seule parole ».

Remarquons en passant l'expression *cày tiềng*, mot à mot « la chose longue à son », c'est-à-dire le fusil. Cette façon de parler nous reporte à l'époque où les Annamites virent pour la première fois « un bâton qui émettait un son », un fusil. Cette manière de former des mots nouveaux pour désigner des choses nouvelles est fréquemment employée par les Annamites. Nous avons, sur ce modèle : *tàu lửa, xe lửa*, « bateau-feu, char-feu », c'est-à-dire bateau à vapeur, chemin de fer ; *đồng hồ trái quít* « horloge petite comme une mandarine », montre, etc..

Avec le sens de « réputation », le mot *tiềng* signifie tantôt « réputation bonne » : *mất tiềng*, « perdre sa réputation » ; tantôt « réputation mauvaise » : *mang tiềng* « porter suspendue au cou sa réputation mauvaise, comme sur un écriteau », avoir une mauvaise réputation. *Tiềng lành, đồn xa ; tiềng dữ, đồn ba ngày đàng.* « Une bonne réputation se répand au loin ; mais une mauvaise réputation franchit une distance de trois jours de marche ».

Le mot *tiềng*, au sens propre, désigne le mot ; mais parfois il désigne l'idée exprimée par le mot. On dira par exemple : *Mi đã quên tiềng ơn đi.* « Tu as oublié le mot faveurs », c'est-à-dire : tu es un ingrat, tu n'as aucune reconnaissance pour les faveurs qu'on t'a faites. Le mot *chữ*, « caractère, mot écrit », subit la même transformation de sens : *Mang chữ bất nghĩa* « porter [comme suspendus au cou] les caractères : sans fidélité » ; c'est-à-dire encore : ingrat. Les Annamites ont d'ailleurs une autre expression pour désigner le mot et l'idée. C'est ainsi que l'on dira : *Biềt chữ, đều không biềt nghĩa*, « savoir [lire] le caractère, mais ne pas en savoir la signification » ; ou encore : *Nghe tiềng, không biềt nói chi*, « entendre des paroles, mais ne pas savoir ce que l'on dit. »

Le mot *kêu* signifie « crier » ; mais on a un autre verbe, spécial aux hommes, *la* 羅, « crier, hurler », par extension « appeler quelqu'un à haute voix, réprimander ».

Nous avons encore le verbe *hát* « chanter » et le verbe *đọc*, qui désigne la lecture à haute voix. Les Annamites distinguent ainsi la lecture à haute voix, de la lecture par les yeux, qui se rend par le mot *coi*, que nous verrons plus loin.

La bouche, organe de la nutrition. — C'est avec la bouche que l'on mange et que l'on boit. C'est dans ce sens que l'on dit : *miệng hoả lò, ăn hềt cơ nghiệp* « bouche grande comme un brasero, qui dévore tout un patrimoine » ; ou encore : *vui miệng nói luôn, vui miệng ăn luôn*, « bouche joyeuse toujours parle et toujours mange ». Les malades qui ne trouvent aucune saveur aux mets, ont « la bouche fade », *lạt miệng*.

Par extension de sens le mot *miệng* est employé pour désigner « une personne » : *Nhà nhiều miệng ăn*, « famille où beaucoup de bouches mangent, famille nombreuse ». Mais ce sens n'est pas aussi fixe, aussi net que pour le mot sino-annamite correspondant, *khẩu*, qui signifie « bouche », mais aussi « personne, individu ».

Le verbe *uống* 旺, « boire », n'a qu'une place restreinte dans la langue annamite. Les chrétiens s'en servent pour désigner le péché de gourmandise, *tội mê ăn uống*, « le péché d'être adonné au manger et au boire ».

Il n'en est pas de même du verbe *ăn* 咹, « manger ». Il entre dans un grand nombre d'expressions, avec des sens dérivés très intéressants, et l'idée qu'il exprime joue un rôle considérable dans la vie des Annamites.

Avec le sens de « manger » pour apaiser sa faim, on l'emploie pour les hommes comme pour les animaux. *Ăn*, « manger », n'est pas *cắn, cắm*, « mordre », ce n'est pas *nhai*, « mâcher », bien qu'on dise *ăn trầu*, « manger, pour mâcher, du bétel » ; ce n'est pas non plus *nuốt*, « avaler » ; mais c'est l'ensemble de tous ces actes.

De ce sens primitif de « manger », s'assimiler, quelque chose en le mangeant, le verbe a passé tout naturellement au sens de « profiter de quelque chose, retirer un gain », soit licite, soit illicite. Avec ce sens, et avec d'autres plus ou moins connexes, il entre dans un grand nombre d'expressions, dont il faut étudier quelques-unes pour faire comprendre l'importance capitale que les Annamites attachent à l'idée de manger.

On peut dire que, pour l'Annamite, vivre, c'est manger. Pendant la vie, tous les actes gravitent autour de cet acte capital : manger. Si l'on travaille, c'est pour manger : *làm ăn, mần ăn*, « travailler pour manger », telle est l'expression reçue pour dire que l'on gagne sa vie. On dit de l'ouvrier qui gagne une ligature par jour, qu'il la mange : *ăn một ngày một quan*. Une famille à l'aise est « une famille qui a à manger », *nhà có ăn* ; « une famille qui a le suffisant pour manger et se vêtir », *nhà có đủ ăn đủ mặc*. Un ouvrier qui ne gagne pas un salaire suffisant « n'a pas suffisamment pour manger », *không đủ ăn*. Un mendiant « mange en demandant », *ăn xin, ăn mày* ; mendier, c'est « aller chercher à manger », *đi kiềm ăn* ; cette expression signifie aussi « aller emprunter » pour subvenir à son entretien. Le glaneur qui ramasse les épis oubliés dans les champs, « mange sa glane », *ăn mót*. Le mandarin ne touche pas son traitement, il le mange, *ăn lộc*. S'il trouve insuffisant son traitement régulier, ce qui arrive souvent en Annam, on dit qu'il « mange par corruption », *ăn lót* ; ou simplement qu'il « mange » ; *quan huyện tìm ăn*, « le sous-préfet cherche à manger. » Un cultivateur me dépeignait pittoresquement la situation d'une circonscription administrative en disant : « Le mandarin court partout où il sent un grain de riz. »

Un bon repas est considéré comme la partie principale de toute fête annamite. C'est pourquoi, outre l'expression *ăn tiệc*, « manger un festin, assister à un festin », on dit : *ăn tết*, « manger à l'occasion du jour de l'an, célébrer le jour

de l'an » ; *ăn hỏi, ăn cưới*, « manger à l'occasion des fiançailles, à l'occasion des noces ; célébrer des fiançailles, ou une noce » ; *ăn vía*, « célébrer par un festin le jour de la naissance » ; *ăn mừng*, « donner un festin de réjouissance ».

Lorsqu'un inférieur se présente devant un supérieur, surtout si c'est pour demander une faveur, il doit lui offrir des présents. Le supérieur les accepte ou les refuse, suivant le cas. Cette acceptation ou ce refus se rendent par le mot *ăn* : *ăn của lễ, không ăn đồ lễ*, « manger, ne pas manger les présents ». Les mêmes expressions sont employées pour les présents de fiançailles ou de noces.

L'intérêt que l'on perçoit pour de l'argent prêté, n'est pas touché, il est mangé : *ăn lời mười ba, ăn lời mười lăm*, « manger l'intérêt à treize, à quinze », c'est-à-dire percevoir un intérêt de trente ou cinquante pour cent. Le joueur qui gagne la partie « mange l'enjeu », *ăn của cuộc*. Le proverbe dit : *ăn, hả hả ; trả, ỷ ỷ*. « Quand il gagne, il pousse des cris de joie ; quand il perd, il fait entendre des gémissements. »

Les individus qui vont dans la forêt chercher du miel ou de la cire sauvage, « mangent les abeilles », *ăn ong*. Ceux qui vont à la recherche des nids d'hirondelles de mer « mangent les hirondelles », *ăn yến*. Ceux qui achètent des cocons les « mangent », *ăn kén*. On dit couramment : *Năm ni ghe ăn lụi* « cette année-ci, les jonques de mer [les commerçants en jonque] mangent les tiges de *chamærops cocincinensis* », c'est-à-dire que ce produit est demandé sur le marché.

Le propriétaire qui cultive son jardin et vit de ses revenus « mange son jardin », *ăn vườn*. On demande à un citoyen d'un village quel rang il occupe dans la communauté ; il vous répondra avec orgueil : *tui ăn thủ chỉ*, « je mange en tête de la liste » ; ou bien : *tui ăn với ba hàng* « je mange avec les corvéables ». C'est que, tous les trois ans, les rizières communales sont partagées par lots, suivant le nombre des citoyens du village. Chaque part est « la part de la bouche », *khẩu phần*. Chaque citoyen est servi suivant l'ordre qu'il occupe sur la liste commune. Celui qui « signe en tête », *thủ chỉ*, est servi le premier, mange le premier ; et, naturellement, on lui donne la meilleure part. Les derniers venus ne reçoivent que les rizières de plus basse qualité, situées dans les endroits les moins fertiles. Si l'on veut savoir combien un citoyen reçoit d'arpents de rizières pour sa part, on lui demande : « Combien en manges-tu ? » Et il vous répondra : « Je mange six ou sept arpents. »

Tous ceux qui commettent une injustice quelconque, les pillards, les voleurs « mangent ». *Đói, sinh kẻ dữ*. « La faim engendre le crime », dit le proverbe, bien que la sagesse annamite n'ignore pas que la satiété aussi engendre souvent le mal : *ăn no, sinh sự*. « Quand on est rassasié, on chicane. » « Piller à main armée », c'est *ăn cướp* ; « voler », c'est *ăn trộm* « manger en cachette » ; « chaparder, commettre un larcin », c'est *ăn cắp* « manger en mettant sous son bras » ; « pressurer les autres, commettre une injustice », c'est *ăn hiếp* ; « tromper sur le poids, tricher au jeu », c'est *ăn gian*, « manger par fourberie » ;

« diminuer sur la mesure », c'est *ăn bớt* ; « empiéter sur le terrain d'un autre, déplacer les bornes d'un champ », c'est *ăn lận*.

On a vu que le verbe *ăn*, soit seul, soit uni au verbe *mặc* « se vêtir », désigne ce qui est nécessaire à l'entretien de la vie : *đủ ăn đủ mặc* « qui a le nécessaire, à l'aise ». Associé au mot *ở* « demeurer, rester, être », ou au mot *nói* « parler, dire », il désigne la manière d'être, le caractère d'un individu : *cách ăn ở* « manière d'être » ; *khó ăn khó ở, khó ăn khó nói*, « de caractère difficile » ; *ăn ở cho phải* « se comporter comme il faut » ; *ăn cực ăn khổ*, « être malheureux ». Le proverbe dit : *Ăn ở xởi lởi, ông trời gởi cho*. « Soyez compatissant, et le Ciel vous le rendra ». Un autre proverbe dit : *Ăn ngay ở thật, mọi vật mọi lành*. « Soyez franc et loyal, et tous les maux cesseront ».

Il faut se conformer aux circonstances, c'est ce qu'exprime le proverbe suivant : *Ăn theo thuở, ở theo thì*. « Comportez-vous suivant le moment ».

Un dicton populaire peint les individus brouillons : *Ăn, làm sóng, nói, làm gió*. « Quand ils mangent, ils produisent des vagues ; quand ils parlent, ils font du vent » ; *ăn nói*, c'est la manière dont ils se comportent ordinairement.

Un emploi curieux de l'expression *ăn nói*, usitée moitié au sens réel, moitié au sens figuré, se trouve dans le dicton : *ăn một đọi, nói một lời* « manger dans un seul bol, dire une seule parole », c'est-à-dire : ne pas dévier d'une même ligne de conduite. L'expression *ăn ở*, appliquée au mari et à la femme, à un homme et à une femme, désigne les rapports sexuels ; c'est une spécialisation de sens, car les rapports conjugaux ne sont qu'une manière d'être de l'homme et de la femme.

Pour vivre, il faut manger. Si l'on ne mange pas, c'est la mort. Donc, tant que l'on mange, on vit. Donc, si l'on pouvait toujours manger, on ne mourrait pas. Donc il faut donner à manger aux malades, pour les empêcher de mourir. Ce sont tout autant de raisonnements vagues, imprécis, mais fortement ancrés dans l'esprit, que se font les Annamites. Quand on va visiter un malade, on demande aux parents « s'il peut manger » : *có ăn được không*. Si la réponse est affirmative, tout espoir n'est pas perdu, car manger c'est vivre. Si au contraire, on vous répond qu'il ne peut plus manger, c'est que la fin est proche, car ne pas manger, c'est mourir. Aussi les parents ne peuvent se résoudre à voir arriver ce signe suprême de la mort. Ils gavent le moribond de riz, de pâtée, tout au moins d'eau de riz. Que de fois n'ai-je pas vu de ces malades, sur le point de rendre le dernier soupir, dont l'estomac, surchargé par les potions de médecine qu'on leur avait fait avaler, ne pouvait plus rien recevoir, et que l'on gavait cependant d'une bouillie épaisse. Les parents qui agissaient ainsi avaient une bonne intention. Croyant que tant que l'on mange on vit, et que l'on ne peut vivre sans manger, ils voulaient retarder le moment où il faudrait dire : le malade ne mange plus ! Ils croyaient retarder le dénouement fatal, et ils hâtaient la mort du malade. Tous mes conseils étaient

inutiles : ils cessaient un instant pendant que j'étais là, et recommençaient dès que j'étais parti. Ou bien, un malade entre-t-il en convalescence, manifeste-t-il un semblant d'appétit, vite, on lui fait ingurgiter de la bouillie, du riz, des viandes, même des fruits, tout ce dont il a envie, à moins que le médecin ou la coutume ne le proscrivent. Une rechûte arrive ; le malade est emporté.

Pour un buffle malade, on dit : *bỏ ăn* « il abandonne le manger ». C'est toujours un signe grave.

Cet acte, important pendant la vie, n'a pas une importance moindre après la mort. Quelques instants après que le mort a rendu le dernier soupir, d'après le « Rituel funéraire », on introduit dans la bouche du cadavre, d'abord du côté droit, une cuillerée de riz et une sapèque, puis autant du côté gauche, enfin autant au milieu. Après que le corps a été enfermé dans la bière, puis quand il a été descendu en terre, les parents lui offrent encore des vivres, comme à un vivant. Au jour anniversaire de la mort, aux trois premiers jours de l'année, on prépare, pour les parents défunts, pour tous les ancêtres de la famille, des repas proportionnés aux ressources de la famille, et les âmes des défunts, invitées respectueusement, sont censées venir prendre leur part du festin. Manger, c'est vivre ; manger, c'est être heureux : or, les âmes des ancêtres sont soumises aux mêmes exigences que les vivants. Elles doivent manger, non pas, sans doute, pour éviter la mort, mais pour échapper aux douleurs de la faim. Le souci du bol de riz poursuit les Annamites non seulement pendant cette vie, mais même dans la vie future. Ce que l'on veut avoir, après la mort, c'est les offrandes rituelles, et d'une manière perpétuelle. C'est pour cela que l'on veut avoir une nombreuse progéniture, surtout une lignée mâle ; c'est pour cela que l'on prend des concubines, surtout si la première femme n'a pas d'enfants mâles, ou que l'on répudie la femme stérile ; c'est pour cela que l'on adopte un enfant, si l'on ne peut en avoir : c'est pour cela que l'on met de côté une portion de l'héritage, le *hương hoả*, la part « de l'encens et du feu ». Et tous ces désirs, considérés comme légitimes et sacrés, ont été approuvés et favorisés par la législation.

On voit comment l'usage fréquent que les Annamites font du mot *ăn* « manger », le rôle important qu'il joue dans la langue, correspondent à l'importance que l'idée qu'il exprime a dans la conscience des Annamites, soit pour cette vie, soit pour l'autre. Et cette importance que l'on attache à l'acte de manger explique certaines cérémonies du culte, certaines pratiques sociales et certaines dispositions du code en vigueur en Annam.

Comme on pouvait s'y attendre, l'acte de manger, la faim, qui y est intimement unie, reviennent très souvent dans les proverbes ou les dictons populaires. J'ai cité déjà plusieurs cas. Il n'est pas sans intérêt d'en citer d'autres :

Si l'on mange, on a la force de travailler, de supporter toutes les souffrances, toutes les peines tant physiques que morales : *Có sức ăn, có sức chịu.* « Si vous avez la force de manger, vous aurez la force de supporter. »

« Mangez avec soin [c'est-à-dire beaucoup], et vous serez rassasié longtemps. » *Ăn kĭ, no dài.*

Certaines personnes savent jouir, mais ne savent pas souffrir : *Ăn quen, nhịn không quen.* « Manger, on en a l'habitude ; souffrir, on n'y est pas accoutumé. »

Manger, c'est bien ; mais étudier c'est mieux : *Ăn, thì vóc ; học, thì hay.* « En mangeant on devient gros et grand, mais l'étude rend savant. »

Méfiez-vous des mauvaises habitudes, et défaites-vous en dès qu'elles menacent de s'emparer de vous : *Ăn trộm, quen tay ; ngủ ngày, quen mắt.* « Si vous volez, vos mains s'y habitueront ; si vous dormez pendant le jour, vos yeux ne pourront plus s'en passer. »

La faim a une limite, mais les soucis, on ne sait quand ils finiront : *Ăn, có bữa ; lo, không có bữa.* « Pour le manger, il y a le moment des repas ; mais pour les soucis, il n'y a pas d'époque. »

Prenez soin de vos affaires : *Ăn cây nào, rào cây ấy.* « Vous mangez les fruits de tel arbre ; entourez-le d'une palissade. »

Ayez un souvenir pour ce qui vous ont aidé à devenir ce que vous êtes : *Ăn trái, nhớ kẻ trồng cây.* « En mangeant un fruit, souvenez-vous de celui qui a planté l'arbre. »

Méfiez-vous de la colère : *Ăn, thì hơn ; hờn, thì thiệt.* « Lorsqu'on gagne, c'est un avantage ; mais si l'on se fâche, on éprouve un dommage. »

Souvent les présents que l'on accepte vous enlèvent la liberté de jugement ou d'action : *Ăn xôi chùa, ngọng miệng.* « Mangez les pâtisseries de la bonzerie, et vous éprouverez une difficulté de prononciation ». Ou encore : *Ăn của người ta, mắc của người ta.* « En acceptant les présents de quelqu'un, vous en serez embarrassé. »

Si vous acceptez les faveurs de quelqu'un, rendez-le lui : *Ăn cơm chúa, múa tối ngày.* « Mangeant le riz du Prince, vous devez danser pour lui toute la journée. »

Souvent on n'est pas récompensé de ses peines : *Đứa dại làm ; đứa khôn ăn.* « L'imbécile travaille, et c'est l'homme habile qui en profite. »

Il faut savoir ordonner sa vie : *Đói, ăn rau ; đau, uống thuốc.* « Si vous êtes pauvre, mangez des herbages ; si vous êtes malade, buvez de la médecine ».

Que de misères cachées ! *Đói trong ruột, không ai biết ; rách ngoài cật, nhiều kẻ hay.* « Si la faim tenaille vos entrailles, personne ne le sait ; si votre habit est déchiré par derrière, nombreux sont ceux qui s'en aperçoivent. »

Citons, pour terminer, un proverbe qui paraît un vrai blasphème en Annam, où le culte des ancêtres et le respect des parents est poussé à un si haut degré. *Cha chết, không bằng hết ăn.* « Votre père est mort, c'est un mal moindre que si vous n'avez plus rien à manger. »

On peut tirer, je crois, des dictons que je viens de citer, quelques conclusions concernant le caractère général de la race annamite. L'emploi fréquent

du mot *ăn*, l'importance que les Annamites attachent à l'acte de manger permettent de conclure que la race prend plus de souci des choses matérielles que des choses d'ordre intellectuel. Le fait de manger constitue pour les Annamites l'une des fins les plus importantes de l'activité humaine. Ils ne considèrent pas la vie en elle-même. Pour eux, l'ensemble de la vie de l'homme, son activité dans presque toutes les branches, sa manière de se comporter avec ses semblables, tout cela a pour but l'acte de manger, ou se concrétise dans la manière dont l'homme parle et mange. Le peuple annamite semble laisser à d'autres la générosité dans l'action, le dévouement aux grandes causes, le sacrifice de soi-même pour une idée ; il travaille, lui, pour manger. Ces conclusions découlent, je crois, des faits que j'ai cités et concordent aussi avec l'expérience qu'ont des Annamites ceux qui ont vécu longtemps avec eux. Je n'ignore pas d'ailleurs qu'on rencontre chez eux du désintéressement, de l'élévation des sentiments et des idées. Quelques proverbes expriment des idées d'une grande noblesse :

Đói, đầu gối hay bò. « Quand on a faim, les genoux rampent souvent. » On fait bien des bassesses, quand on n'a pas de quoi manger.

Đói, cho sạch ; rách, cho thơm. « Vous avez faim, mais soyez propre ; votre habit est déchiré, mais soyez honnête. » Que la misère ne soit pas une excuse pour vos défauts. Gardez-vous honnête dans le malheur. Quoique pauvre, marchez droit.

Ham ăn, mắc bẫy. « Celui qui désire manger, est pris au piège. » Ne désirez pas des gains illicites, vous en seriez puni.

La prédominance des instincts matériels dans l'âme annamite s'explique par les conditions économiques du peuple : dans sa grande majorité, il est pauvre et vit au jour le jour. L'incertitude du lendemain est le cas le plus ordinaire : *ăn tối, lo mai,* « en mangeant le repas du soir, je m'inquiète du lendemain », dit un proverbe. Beaucoup même ne savent pas le matin ou à midi ce qu'ils mangeront le soir. C'est la faim qui oblige l'Annamite à un labeur continuel et c'est pourquoi il attache une telle importance à l'acte de manger.

Pourquoi l'Annamite, travaillant par nécessité, mais enfin travaillant beaucoup n'est-il pas riche ? Pourquoi le dicton : *không ai giàu ba họ, không khó ba đời,* « aucune famille n'est riche trois générations ; aucune n'est misérable trois vies d'homme » ? Cela tient à plusieurs raisons : pauvreté du pays ; imprévoyance ; amour du jeu ; esprit de coterie qui porte les gens à se jalouser, à s'intenter continuellement des procès, non pour l'avantage matériel qui pourrait en résulter, mais pour la gloriole, pour ne pas être battus par la partie adverse ; impuissance où ils sont de se grouper, de s'aider mutuellement, de travailler en commun. Ce n'est pas le moment de développer ces raisons, et d'autres encore. Mais il n'en est pas moins vrai que le souci du bol de riz tenaille les Annamites d'un bout de l'année à l'autre. On comprend que ce souci, qui leur rend la vie si dure ait fortement impressionné leur esprit, et que la langue conserve des traces de cette obsession. On comprend aussi le dicton populaire :

ăn một miếng, lá gan nở bằng cái thúng. « Ayant mangé une bouchée, son foie se dilate de contentement et devient gros comme un panier. »

Cette pauvreté de la race, qui l'a livrée entièrement aux soucis matériels, n'est pas un fait récent : c'est, en quelque sorte, une pauvreté ancienne et congénitale. Si elle était récente, elle n'aurait pas tant agi, par ses conséquences, sur la langue annamite. Si la langue, qui s'est développée dès le début de la nation, a donné une telle importance au mot qui signifie « manger » et, comme on l'a vu plus haut, au mot qui signifie « travailler, agir », c'est que, dès l'origine, les Annamites ont dû travailler durement pour gagner leur vie, pour avoir de quoi manger. Le pays d'origine des Annamites a dû être un pays pauvre, offrant peu de ressources pour l'entretien de l'existence ; et peut-être qu'ainsi, la langue des Annamites, leur état d'âme actuel, partant, une partie de leurs croyances et de leurs rites, certaines particularités de leur organisation sociale et de la législation qui les régit, portent l'empreinte du pays qui fut leur berceau.

La bouche, organe du goût. — L'acte de manger est un acte purement physiologique. Avec l'acte de « goûter », nous abordons les opérations de l'esprit. Nous faisons appel, en effet, dans cet acte, à l'attention et à la réflexion : goûter, c'est percevoir, mais c'est également former un jugement, établir une comparaison. La langue annamite peut rendre toutes ces notions. « Goûter » un aliment, se dit *nếm* 唸. On ajoute parfois le mot *thử* 試, qui veut dire « essayer, éprouver, expérimenter », et indique à proprement parler la comparaison, par conséquent l'attention, la réflexion. On dit aussi plus communément : *ăn thử* « manger pour essayer », c'est-à-dire manger avec attention, en comparant la sensation perçue avec des sensations précédentes. On verra plus loin que l'on emploie aussi ce mot *thử* avec des verbes relatifs à la vue : *coi thử* « regarder pour se rendre compte, regarder avec attention » ; *xem thử*, même sens.

Goûter, c'est percevoir la saveur. La langue annamite n'a pas de mot spécial pour exprimer cette perception particulière du sens du goût. Elle se sert du mot *nghe* dont nous verrons plus loin les sens divers, mais qui signifie ici en général « percevoir une sensation » : *nghe đắng* « sentir que c'est amer, percevoir l'amertume » ; *không nghe mùi chi* « ne percevoir aucun goût. »

Quand on a goûté quelque chose, on en connaît la saveur. La « saveur » de quelque chose se rend par le mot *mùi* 味, qui est la forme annamite du mot sino-annamite *vị* 味. Mais, tandis que les dictionnaires chinois donnent seulement pour le mot sino-annamite *vị* le sens de « saveur », sa forme annamite *mùi* désigne, et la « saveur », et l'« odeur », et même la « couleur ». Il en est de même du mot *màu* 牟, mot annamite, qui désigne également la saveur, l'odeur et la couleur. Ces trois propriétés des choses ne sont donc pas nettement distinguées par la langue annamite. On comprend aisément que la saveur et l'odeur puissent être confondues, car elles produisent sur

deux organes voisins, des sensations presque identiques dans bien des cas. Mais la confusion de la couleur avec les deux qualités précédentes paraît difficile à expliquer. Il faut remarquer cependant que cette confusion, réelle dans l'usage et consacrée par les dictionnaires, semble devoir cesser. De même, en effet, que le mot sino-annamite *vị* s'est spécialisé au sens de « saveur », de même le mot annamite *màu* s'emploie plus souvent pour la couleur, et le mot *mùi* pour la saveur et l'odeur. Cette spécialisation semble même être une affaire dialectale. En Haut-Annam, *màu* désigne à la fois les trois qualités des choses ; mais le dictionnaire du P. Génibrel, plus spécialement conforme au dialecte cochinchinois, ne donne pas le sens d'« odeur ». Pour le mot *mùi*, ce même dictionnaire donne les trois sens, bien qu'en Haut-Annam, le sens de « couleur » ne soit pas, du moins ordinairement, rattaché à ce mot.

Parmi les groupes réguliers et symétriques d'êtres ou de qualités que reconnaît la philosophie chinoise, il y a les cinq saveurs, *ngũ vị* 五味, à savoir ; l'acide, *toan* 酸 ; le salé, *hàm* 鹹 ; le doux, *cam* 甘 ; l'amer, *khổ* 苦 ; et l'âcre, *tân* 辛. La langue annamite reconnaît aussi plusieurs saveurs, mais ne les a pas classées systématiquement comme le chinois.

Le mot *chua* rend l'idée d'« aigreur ». Il faut remarquer cependant que certaines aigreurs ont un nom spécial. Le vinaigre sera « aigre », *chua* ; mais le jus de citron sera *the*, ce qui se traduira plus exactement par « acide ». Ce mot s'applique à l'écorce de l'orange, de la pamplemousse. La sensation est rapprochée par les Annamites, de l'amertume, plutôt que de l'aigreur.

Le mot *mặn* signifie « salé ». Le mot *đắng* rend parfaitement l'idée d'amertume » ; il s'appliquera, par exemple, à la chicorée amère, à la quinine. Le mot *ngọt* signifie « doux » ; mais il faut remarquer un mot fort voisin phonétiquement, *ngon*, qui paraît avoir conservé un sens plus général et plus primitif. *Ngọt*, c'est « doux, sucré », sens spécialisé ; *ngon*, c'est tout ce qui est « agréable au goût », ce qui plaît, ce qui est délicat, ce qui est savoureux. Ce mot se distingue de *béo*, qui s'applique à tout ce qui est « gras, huileux, graisseux » ; tandis que *bở* se dira d'un fruit ou d'une patate « farineux, fondants ». Le mot *bùi* paraît être à peu près synonyme de *ngon*. Les mets que préfère le goût des Annamites, au moins des Annamites du peuple, sont les mets *béo* « gras, graisseux ». Quand on a dit de la viande d'un animal, de la chair d'un poisson, d'un fruit, que c'est *béo*, on en a fait le meilleur éloge qu'on puisse faire. Une autre qualité de certains aliments de choix, c'est de rendre fort, vigoureux. On dira par exemple des œufs couvés, d'un jeune pigeon cuit à l'étouffée, de certains produits végétaux, comme la farine d'arrow-root, ou les graines de nénufars : *ăn khoẻ* « quand on en mange, on est fort, vigoureux ». Le mot *khoẻ* désigne cette excitation passagère des forces, ce bien-être, cette satisfaction physique que l'on éprouve, ou que l'on est censé éprouver (car l'imagination et la suggestion jouent ici un grand rôle), quand on a mangé de ces mets. Enfin, certains mets sont dits *mát* « frais », ou *nóng* « chauds », à cause des effets qu'ils produisent, ou sont censés produire, sur l'organisme.

L'idée d' « âcreté » ne paraît pas généralisée par les Annamites. Le mot *cay* s'applique aux mets ou condiments qui piquent, qui irritent et échauffent la muqueuse de la bouche, tels le poivre, le piment. Certains tubercules qui font tuméfier la muqueuse et produisent une sorte de démangeaison, sont dits *ngứa* « causant une démangeaison ». C'est une sorte d'âcreté. Le mot *chát* rend l'idée de quelque chose d' « âpre ». Les fruits verts, par exemple, sont *chát*. Le vin rouge est appelé *rượu chát* « vin âpre ». Ce mot est ordinairement associé au mot *chua* « aigre », et le mot *cay* est associé au mot *đắng*, surtout dans les expressions à sens figuré : *chua chát* « aigre et âpre » ; *cay đắng* « mordant et amer ».

Plusieurs de ces adjectifs, qui s'appliquent aux saveurs, s'appliquent aussi aux odeurs, par exemple *chua* « aigre », *the* « acide ».

L'absence de saveur se rend par le mot *lạt* « fade ».

Ces saveurs fondamentales ont des nuances plus ou moins délicates, que la langue annamite rend par diverses expressions. C'est ainsi que l'on a *ngọt* « doux » ; *ngọt lịm*, *ngọt thanh*, *ngọt hắc*, *ngọt thầm*, *ngọt xớt* « très doux » ; *ngọt ngọt* « légèrement sucré » ; *lớ lớ*, *ngọt lớ lớ* « doucereux », presque « douceâtre », avec nuance de « fadeur » ; *đớn đớn* « douceâtre », et soulevant plus ou moins le dégoût.

Avec l'idée d'amertume, nous avons : *đắng như bò nẹt* « amer comme le *Brucea Sumatrana* », très amer ; *đắng ngắt*, *đắng nghẹt* « amer à pincer le palais », très amer ; *đắng đắng* « légèrement amer » ; *nhăn nhăn* « pointe d'amertume » ; *the the* « acide ou amer. »

Avec l'idée de salé, *mặn*, « salé » ; *mằn mặn*, ou *mặn mặn* « légèrement salé » ; *lợ lợ* « saumâtre ». Une eau saumâtre, ou légèrement salée, est dite aussi « eau dure », *nước cứng*.

Ces expressions ne s'emploient pas pour les sensations de l'odorat ; mais avec l'idée de quelque chose de « corrompu », nous avons, comme plus haut pour *chua* et pour *the*, des expressions qui s'emploient à la fois pour le goût et pour l'odorat, car ces objets produisent sur nos organes une double impression analogue. On retrouvera plus loin ces expressions quand nous traiterons de l'odorat. Qu'il suffise de dire ici que les Annamites, pour la plupart du moins, ne mangent pas ce qui est *thúi*, franchement « pourri » ; mais qu'ils mangent tout ce qui est *ươn* « passé, légèrement corrompu » ; *thum thum* « avancé, commençant à sentir » ; *inh inh* « faisandé, qui sent » ; *thiu thiu* « sentant légèrement ».

A l'idée du goût se rattachent également des mots tels que *ưa* « aimer », *ưng* « trouver agréable » ; *nhàm* « être dégoûté d'un mets », etc.

Presque tous les mots cités dans cet article sont employés au figuré pour exprimer une qualité morale : *mùi đạo đức cao sâu* « le parfum de vertus sublimes » ; *làm màu* « faire couleur », c'est-à-dire « faire l'hypocrite » ; *lời cay đắng*, « paroles piquantes et amères » ; *sự đời chua le* « les affaires de ce monde sont aigres et acides, pénibles à supporter » ; *nói ngon ngọt* « dire des paroles douces ». Le langage chrétien fait un usage très fréquent de ces figures de mots.

LE NEZ.

Le mot annamite *mũi* 䏢, désigne « la proéminence nasale ». Au sens figuré, nous avons *mũi nòc* « la proue, l'avant d'une barque » ; *mũi đất* « un cap, un promontoire » ; *mũi dao* « la pointe d'un couteau » ; etc. Toujours on fait allusion à quelque chose de saillant, d'allongé, de pointu. L'expression *lỗ mũi* « les trous du nez », désigne les narines.

L'acte de « flairer » se rend par divers mots. Nous avons d'abord *ngửi* 𠰷, ou *hửi*, suivant les dialectes. Le sens est flairer. Le verbe *hít* 欯 doit se traduire par « renifler ». Il est fort voisin du mot *hôn* 昏, que les dictionnaires traduisent par « baiser », mais qui signifie en réalité « renifler, flairer ». En effet, le baiser annamite, soit que l'on baise un objet inanimé, soit que l'on baise une personne, se fait non par les lèvres, et par succion, mais par le nez, et par reniflement. Il consiste donc à capter par le nez les odeurs, les effluves, les émanations, qui se dégagent de l'objet ou de la personne que l'on baise. Nous avons deux autres expressions qui signifient « renifler », ou « capter les émanations », c'est *hít hơi*, et *đánh hơi* ; elles s'emploient rarement pour les personnes, mais on les appliquera par exemple au chien qui cherche ou suit la piste d'une bête sauvage.

Nous avons vu plus haut que le mot annamite *mùi*, signifiait « saveur, odeur, couleur ». Ce mot, ainsi que son correspondant sino-annamite *vị*, se rend par le caractère 味, avec le déterminatif de la bouche. Le sens que l'on avait donc en vue au moment où les caractères ont été formés (1), était le sens de quelque chose de relatif à la bouche, par conséquent « saveur ». Il faut remarquer que le mot *ngửi* « flairer », est aussi rendu par un caractère démotique qui a le déterminatif de la bouche. L'examen des caractères démotiques est trompeur. Néanmoins, on peut dire avec quelque vraisemblance que, pour ce mot aussi, il y a eu confusion de sensations, comme pour le mot *mùi*, et que cette confusion, au lieu d'être exprimée par la langue parlée, comme dans *mùi*, l'est dans la langue écrite, dans le caractère.

L'acte de « percevoir une odeur », se rend par l'expression *nghe hơi*, ou *nghe màu*, *nghe mùi*. On verra plus loin en détail les sens nombreux et curieux du mot *nghe* ; il suffit de dire ici qu'il a le sens de « percevoir une sensation ». Il faut aussi se rappeler que l'on a vu ce même verbe employé pour exprimer « la perception d'une saveur ». En sino-annamite c'est le mot *văn* 聞, que l'on emploie. Or, ce mot traduit exactement l'annamite *nghe*, et signifie ordinairement « entendre », tout comme *nghe*. Mais le fait qu'il est

(1) Je dis au moment où les caractères ont été formés, parce que la forme annamite du mot, *mùi*, forme plus ancienne, qui a les sens de « saveur, odeur, couleur », prouve, semble-t-il, que le mot sino-annamite *vị* avait, lui aussi, originairement ces trois sens, et qu'il n'a été spécialisé au sens de « saveur », que plus tard.

pris pour rendre l'idée de « percevoir une odeur », tendrait à faire supposer que, tout comme *nghe*, il avait primitivement une acception plus large : « percevoir une sensation ».

Nous devons retenir un fait, c'est que la langue annamite confond les sensations relatives au goût et celles qui concernent l'odorat et l'ouïe : elle n'a pas plus de mot spécial pour exprimer la perception d'une odeur, qu'elle n'en a pour exprimer la perception d'une saveur.

Signalons encore ici une particularité de la langue. Lorsqu'un Annamite aura approché une fleur de son nez et l'aura sentie, il dira : *nghe thơm*, c'est-à-dire, « je perçois une odeur bonne ». Il fait une réponse subjective et considère l'effet produit en lui. Mais très souvent, il répondra seulement : *thơm* « odeur bonne, parfum, parfumée. » Il semble qu'en répondant ainsi il objective sa sensation, et considère non plus l'effet produit en lui, mais la cause de la sensation qu'il perçoit, c'est-à-dire la propriété de la fleur. Cette réponse objective est même la plus fréquente, dans les cas analogues. C'est un effet de ce que l'Annamite, n'ayant pas, dans sa langue, de mot propre pour rendre exactement la sensation qu'il éprouve, est porté naturellement à considérer cette sensation non en lui-même, mais dans l'objet qui la produit. La pauvreté de la langue lui fait objectiver ses sensations. Et ce fait se réalise non seulement pour les sensations de l'odorat, mais pour celles du goût, ou de la vue, ou de l'ouïe. Il dira *nghe ngon* « je sens un goût exquis », ou *ngon* « c'est exquis » ; *nghe tốt* « cela me paraît beau », ou *tốt*, « c'est beau » ; *nghe hay* « je perçois un son agréable », ou *hay* « c'est agréable », la réponse objective étant la plus ordinaire.

Pour le mot *hơi* « émanations, odeur », que j'ai cité en passant, nous verrons plus loin le rôle capital qu'il joue dans la psychologie annamite.

Nous avons vu déjà quelques odeurs, celles qui sont associées aux saveurs. Nous avons en plus le mot *thơm*, qui signifie « bonne odeur », et « émettre une bonne odeur ». C'est le seul mot qui existe pour exprimer une odeur agréable. Il s'emploie pour tout ce qui sent bon.

Pour les mauvaises odeurs, par contre, nous avons un grand nombre d'expressions. J'ai déjà indiqué *ươn*, *thiu*, *thum thủm*, *inh inh* « qui commence à répondre une mauvaise odeur », tous ces mots s'appliquant aux mets. Nous avons aussi *thối*, *thúi* « gâté complètement, pourri ; odeur de pourriture ». Il faut bien distinguer ce mot *thối* ou *thúi*, du mot *hôi*. Ce dernier, qui lui est sans doute apparenté phonétiquement, s'applique aussi à une mauvaise odeur, mais naturelle ; le vrai sens est, « odeur forte et désagréable », mais ne provenant pas d'un corps en décomposition. C'est ainsi que l'on emploie ce mot pour le rat musqué, pour le fruit du jaquier, pour les punaises des bois, etc., Une expression de même sens est *khai khẳm*, très voisine, phonétiquement, de *hôi hám* « odeur forte et désagréable ».

Avec *tanh*, nous avons une odeur forte et mauvaise, mais d'une nature spéciale : ce mot s'emploie pour l'odeur des poissons frais, de la marée, des

herbes aquatiques, surtout marines, des champignons, des serpents. Il est à remarquer, à ce propos, que diverses odeurs que l'on rend en français par le mot de « musc », sont rendues d'une façon spéciale en annamite : les serpents sentent le musc ; les Annamites diront *tanh*. Les rats musqués sentent le musc ; les Annamites diront *hôi*. La civette sent le musc ; les Annamites diront *thơm* « parfum ».

Une odeur âcre et piquante comme celle que produit la poussière de chaux flottant dans l'air, se rend par l'expression *hôi nồng*. L'odeur et le goût âcre qu'a la première eau où l'on a fait bouillir par exemple des pousses de bambou, est désignée par le mot *hăng*, ou *hôi hăng*. L'odeur et le goût de vert que l'on sent lorsqu'on flaire et qu'on mâche par exemple des haricots verts non cuits, sont rendus par les mots *hôi nghĩ*. L'odeur du riz brûlé s'exprime par le mot *khê*. Par contre, un chiffon brûlé produit une odeur âcre qui se rend par le mot *khét* La famille à laquelle semble appartenir ce dernier mot, a le sens général de quelque chose « qui porte à la gorge, gorge embarrassée, étouffer ». *Khét* désigne donc une odeur suffocante. Il en est de même des mots *gắt*, *khắt*, qui s'appliquent par exemple à l'odeur de l'ammoniaque. Les dictionnaires signalent les expressions *thơm ngát*, *thơm ngạt*, *thơm ngắt*, « très parfumé », qui doivent se traduire littéralement, je crois, par « parfum fort qui prend à la gorge ».

On le voit donc, la langue annamite ne reconnaît qu'une seule bonne odeur en général, ne spécifiant pas les divers parfums qui existent dans la nature. Par contre, elle possède une riche nomenclature de mots pour exprimer les diverses mauvaises odeurs qui émanent des êtres. Une distinction importante qu'elle fait, est celle des mauvaises odeurs des êtres tels qu'ils sont naturellement, et de celles provenant d'un être en décomposition.

J'ajouterai un petit détail curieux qui a peut-être son importance pour l'explication de certains faits que j'ai cités. Un Annamite qui sent une mauvaise odeur, une de celles qualifiées de *thúi*, provenant par exemple d'un chien crevé, d'excréments humains, ne manquera jamais de détourner légèrement la tête et de cracher. C'est presque, chez lui, un acte inconscient, un acte réflexe. Je crois que, dans ce cas, la sensation de l'odorat produit, par association d'idées, une sensation de goût imaginaire analogue, laquelle provoquerait à son tour une secrétion de salive plus abondante, tout comme l'on dit, en français, à la vue d'un bon fruit, que « l'eau vous en vient à la bouche », tout comme aussi, d'après des expériences récentes, la simple vue d'un morceau de viande fait saliver un chien plus abondamment, et provoque même une plus grande sécrétion de suc gastrique. Quand bien même on expliquerait le crachement comme étant simplement l'expression du dégoût que l'on éprouve en sentant une mauvaise odeur, il faudrait toujours supposer une sensation imaginaire de mauvais goût que l'on veut chasser en crachant, tout comme l'on crache quand on a avalé, par exemple, une punaise des bois. Cela nous ramène à cette confusion des sensations du goût et de l'odorat que la langue nous a

déjà fait connaître. Mais ce qu'il y a de plus curieux encore, c'est que la simple vue au loin d'un corps pourri, sans qu'on en perçoive l'odeur, provoque également le crachement. Il faut ici aussi supposer une association d'idées, mais un peu plus compliquée : la vue de l'objet provoque une sensation imaginaire de l'odorat, laquelle provoque à son tour une sensation imaginaire du goût, et la salivation, puis le crachement. Nous aurions par là l'explication de cette confusion des sensations de la vue avec les sensations du goût et celles de l'odorat, que nous avons signalée plus haut à propos des mots *mùi* et *màu* « saveur, odeur, couleur ». Cette confusion de sensations supposerait une association d'idées. Je reviendrai d'ailleurs plus loin avec plus de détail sur ce phénomène de la confusion des sensations.

LES YEUX.

Le mot annamite *mắt*, 䀏, qui désigne « les yeux », est précédé ordinairement du mot *con* : *con mắt là ngọc* « l'œil est une perle », ou « les yeux sont des perles », dit le dicton populaire, par allusion aux services que nous rendent ces organes et aussi à l'apparence cristalline du globe de l'œil. La particule *con* est la particule déterminative des êtres animés, et se place par exception devant le nom de certains objets inanimés qui sont probablement considérés comme animés, c'est-à-dire comme doués d'une activité, d'une mobilité, d'une puissance particulière. Ici, c'est la mobilité de l'œil qui semble être la cause de l'emploi de cette particule. Nous avons aussi, avec le même emploi, *con ngươi*, « la pupille » de l'œil : *Có con mắt, mà không có con ngươi*. « Avoir des yeux, mais ne pas avoir de pupille », dit-on des ignorants qui ne savent pas lire, ou des gens irréfléchis. Il se pourrait fort bien que le mot *ngươi*, « pupille », se rattachât au mot *ngươi*, pronom honorifique, « vous, lui », et au mot *ngài*, mêmes sens, lesquels se rattachent au mot *người*, « homme ».

Le mot *mắt* désigne aussi les nœuds de certains arbres, par exemple du bambou, de l'aréquier ; par extension, tout ce qui ressemble à un nœud. Il pourrait se faire que ce sens fût dérivé du sens de « œil », et fût amené par ce fait qu'aux nœuds de ces arbres, on remarque soit un bourgeon, soit la marque laissée par une feuille tombée, le tout en forme d'œil. Mais je crois plutôt que nous avons là un mot tout différent, se rattachant à une famille dont le sens général est : « courbé, coudé », par extension : « noueux, nœud d'un arbre. »

Des yeux perçants sont rendus par l'expression *con mắt lanh*, « yeux fins, rusés, habiles, alertes, perspicaces » ; *con mắt sắc*, « yeux aiguisés, affilés », comme le tranchant d'un couteau. Ce mot *sắc* est employé au figuré dans les expressions *lưỡi sắc*, « langue affilée », c'est-à-dire « méchante langue » ; *trí sắc*, « esprit aiguisé », c'est-à-dire « esprit pénétrant ». L'expression *mắt sáng*, « yeux luisants, lumineux, brillants », se dit de quelqu'un qui a les

yeux perçants, qui a bonne vue, mais surtout de quelqu'un qui a l'usage de la vue, qui n'est pas aveugle : *chồng sáng ; vợ túi*, « le mari y voit ; la femme est aveugle. » Le mot *sáng*, tout seul, signifie donc que l'on a l'usage de la vue. Le mot qui désigne un « aveugle » est le mot *túi*, littéralement, « obscur, sombre, ténébreux ». Un autre mot présente la même figure de pensée, c'est *mù*, « aveugle », littéralement « obscur, sombre ». De même que l'idée d'un œil sain et normal se rattache à l'idée de lumière, de même l'idée d'aveugle est rattachée à l'idée d'obscurité, de ténèbres. Quant au mot *đui*, « aveugle », on peut le rattacher à *túi*, mais il se rattache plus naturellement, je crois, à la forme du Haut-Annam, *đùi*, de *con mắt đùi* « vue faible, aveugle », mot à mot : « yeux émoussés ». Cela nous ramène à la figure que nous avons vue ci-dessus : *con mắt sắc*, « yeux aiguisés, yeux perçants ».

Le mot *làng* signifie que la vue est affaiblie par l'âge.

L'acte de voir se rend en annamite par différents mots.

On a *thầy* 㨾, qui signifie que l'on « aperçoit » quelque chose. En Haut-Annam, le mot *chộ*, que ne donnent pas les dictionnaires, a exactement la même signification. Mais le mot *thầy* a une signification plus étendue. Il s'emploie encore pour exprimer la perception d'une sensation de l'ouïe. On dit *nghe thầy*, « entendre », littéralement « entendre et voir » ; *thầy nói*, « entendre dire », littéralement « voir dire » ; *thầy tin* « entendre annoncer », etc. Ce mot exprime aussi parfois une sensation plus générale, l'acte par lequel on sent son corps, on se sent soi-même tout entier. Ainsi, on dira d'un malade : *không thầy khá chi*, « on ne voit pas qu'il aille mieux » ; et le malade dira de lui-même : *không thầy khá chi*, « je ne sens pas que j'aille mieux », tout comme il dira : *không nghe khá chi*, « je ne me sens pas mieux ». Nous avons donc ici un mot analogue au mot *nghe*, que nous allons voir plus loin, mais de signification moins étendue. *Thầy* s'emploie pour les sensations de la vue, de l'ouïe et pour la sensation du toucher entendue en son sens très large, en tant qu'étant la sensation de son corps tout entier. Le verbe *chộ* n'a pas cette étendue de sens. Mais en sino-annamite nous avons le mot *kiến* 見, « voir », qui, associé au mot *văn* 聞, « entendre », signifie « percevoir ; avoir une sensation de ». Partout nous voyons la même confusion entre les diverses perceptions des sens externes, bien qu'avec des combinaisons sémantiques différentes.

Le mot annamite *ngó* 䏧 signifie que l'on « regarde » dans le but d'apercevoir quelque chose. C'est *l'acte des yeux* exercé avec attention et volonté. La différence avec le mot *thầy* apparaît clairement dans l'expression *ngó không thầy*, « je regarde et n'aperçois rien ». L'expression *ngó thầy* signifie donc que l'on aperçoit quelque chose que l'on a eu l'intention de chercher des yeux.

Le mot *coi* 𥄬 se rapproche beaucoup du mot *ngó*. Il signifie que l'on « regarde attentivement quelque chose », par suite, que l'on « surveille quelqu'un », que l'on « veille sur quelqu'un », que l'on « donne son attention à quelque chose ». Nous avons ce sens initial dans les expressions *coi số*, « consulter le sort, examiner la destinée de quelqu'un » ; *coi giò*, « examiner

les pattes d'un coq » pour savoir la destinée d'un individu ; *coi hướng*, « choisir, par des pratiques magiques, un emplacement favorable ». Dans l'expression *coi sách*, « lire un livre », non à haute voix, mais des yeux, nous avons encore cette idée d'un regard attentif. Le proverbe *coi mặt, đặt tên*, doit donc se traduire : « ce n'est qu'après avoir examiné attentivement le visage d'un individu [après s'être rendu compte de sa manière d'agir], que l'on peut lui donner un nom [c'est-à-dire le juger] ». L'expression *coi thử*, « regarder pour essayer », désigne aussi l'acte de regarder attentivement pour se rendre compte de quelque chose.

Le verbe *xem* 𥋴 signifie aussi, « regarder avec attention ». Dans ce mot, l'idée d'attention semble être encore plus marquée que dans les mots précédents. Il se rattache, en effet, directement au sino-annamite *chiêm* 瞻, mais a des rapports étroits avec l'annamite *xét* 察, « examiner, réfléchir, peser, considérer, juger », qui est une forme du sino-annamite *sát* 察, mêmes sens. En général, dans toute la famille à laquelle appartiennent ces quatre mots, le sens d'opération de l'esprit est basé sur un sens plus matériel, d'une opération des sens externes : au fond, « examiner, considérer, juger », n'est que « regarder attentivement » une chose. Je reviendrai sur cette famille de mots quand je parlerai des opérations intellectuelles de l'homme.

Le langage chrétien a employé ce mot *xem* dans l'expression *xem lễ*, « assister à la messe », littéralement, et avec toute l'étendue du sens attaché au mot : « regarder attentivement la cérémonie ».

Les verbes *ngó, coi, xem*, sont employés avec un sens spécial dérivé du sens de « regarder attentivement ». On dira par exemple : *ngó không ra chi*, « c'est un homme de rien », mot à mot : « en le regardant attentivement, [on voit que] il ne vaut rien » ; *coi người hơn ngọc hơn vàng*, « estimer cet homme [le regarder attentivement] plus que l'or, plus que les pierres précieuses » ; *coi bằng*, « tenir quelqu'un pour, l'assimiler à, l'estimer comme ... » ; *ngó bộ tốt*, « cela paraît beau », mot à mot, « en regardant attentivement [cela paraît] beau ». En français, nous avons : considérer, c'est-à-dire « regarder attentivement », et son dérivé « considération, estime que l'on a pour quelqu'un, égards ». En annamite, nous avons la même figure : *không ngó chi đến tui*, « il ne jette pas les yeux sur moi ; il n'a aucun égard pour moi ; il me considère comme rien » ; *không xem sao*, « ne pas regarder en quelque chose, mépriser ». La filiation de sens est logique : l'estime ou le mépris que nous avons pour quelqu'un est le résultat d'un examen, d'un regard attentif jeté sur lui.

Outre le fait de la confusion des sensations, remarquable surtout pour le mot *thấy*, nous devons retenir aussi ce fait important, que nous avons ici, nettement marquée, la distinction entre l'acte de perception par la vue, et l'acte de l'organe appliqué avec attention en vue de la perception : « voir » et « regarder ». Pour les opérations du goût et pour celles de l'odorat, nous n'avions pas d'une manière si nette, cette distinction fondamentale : nous avions *nêm* « goûter » ; *hít*, « flairer », sans doute avec attention ; mais pour la perception

de la sensation, on faisait appel au verbe à sens général *nghe*; *nghe mùi*, « sentir le goût » ; *nghe hơi*, « sentir une émanation, une odeur. »

La couleur se rend par le mot sino-annamite *sắc* 色, et par les mots annamites *mùi*, *màu*, qui, on l'a vu, unissent les sensations de la vue à celles de l'odorat et à celles du goût, « couleur, odeur, saveur ». Le mot *sắc* n'a pas cette généralité de sens. Mais d'un autre côté, il se développe plus que les mots annamites. En effet, *sắc* signifie aussi « beauté » : ce qui constitue la beauté des êtres, c'est la combinaison harmonieuse de leurs couleurs. Mais le sens se restreint surtout à la beauté féminine. Nous avons les dictons populaires : *trai tài, gái sắc*, « un jeune homme doit être habile, une jeune fille belle » ; ou encore : *gái tham tài, trai tham sắc*, « les jeunes filles désirent [un jeune homme] plein de talents ; les garçons désirent [une jeune fille] charmante » ; ou encore : *trai đua mạnh, gái đua mềm*, « l'idéal des garçons c'est la force ; l'idéal des jeunes filles, c'est la souplesse et la douceur ». Cependant un autre proverbe sino-annamite dit : *thú thê, bất tại nhan sắc*, « si vous prenez une femme, que ce ne soit pas à cause de sa beauté ». Pourquoi ? Un autre proverbe sino-annamite nous l'indique : *hữu lịnh sắc, hữu ác đức*, « beauté ne va pas sans vice. » C'est pourquoi le mot *sắc*, qui signifie beauté, signifie aussi « adonné à la beauté féminine, luxurieux, luxure. »

La coutume chinoise admet cinq couleurs fondamentales, comme elle connaît cinq saveurs : *ngũ sắc*, à savoir : *thanh* 青, « le vert et le bleu » ; *hoàng* 黃, « le jaune » ; *xích* 赤, « le rouge » ; *bạch* 白, « le blanc » ; et *hắc* 黑, « le noir ». Il faut remarquer que le mot sino-annamite *hoàng*, a donné l'annamite *vàng*, qui signifie à la fois « jaune » et « or », c'est-à-dire [le métal] « jaune » ; de même que le sino-annamite *bạch* a donné l'annamite *bạc* « blanc » et « argent », [le métal] « blanc ».

Le mot *thanh* signifie à la fois « vert » et « bleu ». On a *thanh thiên*, « le ciel azuré », et *thanh thảo*, « l'herbe verte ». De même, le mot annamite *xanh*, qui lui correspond phonétiquement, a les deux sens de « vert » et de « bleu ». On dit *xanh da trời*, littéralement « bleu peau de ciel », et *xanh lá cam*, « vert feuille d'oranger ». Ce procédé d'employer des comparaisons tirées des objets de la nature, principalement du règne végétal, pour indiquer les nuances des couleurs fondamentales, est très employé en annamite. On a par exemple : *xanh xanh trứng sáo*, « verdâtre comme les œufs d'étourneau » ; *xanh lông kéc*, « vert de plume de perroquet » ; *màu hột giền*, « couleur graine d'amaranthe » ; *màu cổ vịt*, « couleur gorge de canard, vert chatoyant » ; *vàng như nghệ*, « jaune safran » ; *trắng như tuyết* « blanc de neige » ; *tím than* « violet de charbon », c'est-à-dire « noir violet, violet très foncé, noir avec reflets. »

Les mots *vàng*, « jaune », *xanh*, « vert et bleu », *bạc* « blanc » (seulement pour les poils, les cheveux ou la barbe : *trâu bạc*, « buffle albinos » ; *tóc bạc*, *râu bạc*, « cheveux et barbe blancs ») sont des formes annamites du sino-annamite *hoàng*, *thanh*, *bạch*.

Nous avons aussi des mots purement annamites : *đỏ*, « rouge » [1] ; *trắng*, « blanc » ; *đen*, « noir » ; *tím*, « violet », qui se confond avec le noir et avec le bleu foncé ; *luộc* « cendré, gris ». Ce mot semble être la forme annamite de *lục* 綠, qui désigne en sino-annamite une couleur plus ou moins nette : « vert, jaune, verdâtre ». Nous avons encore *tía* « rouge foncé, violet brun, noir brillant » ; *biếc*, forme du sino-annamite *bích*, « bleu azuré » ; *điều*, « pourpre » ; *hồng*, « rouge clair, rose orange ».

Quelques-uns de ces mots ont, comme on le voit, un sens assez flottant : outre le bleu et le vert que la langue confond, il y a confusion entre le gris et le jaune verdâtre, entre le violet et le rouge sombre ou le noir à reflets. J'ai rencontré des sauvages de la chaîne annamitique qui appelaient du même nom le noir et le bleu légèrement foncé.

La langue annamite offre un certain nombre de mots doubles exprimant pour presque chaque couleur soit une teinte très foncée, soit une teinte claire. Ces expressions sont formées soit par la répétition du mot exprimant la couleur, soit par l'accouplement de mots qui sont ou des doublets du mot principal, ou des termes empruntés à d'autres langues indochinoises. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier ces expressions.

Je me contenterai aussi de signaler certains emplois où les mots exprimant les couleurs sont pris au figuré, soit au sens physiologique, soit au sens moral : *xanh*, « pâle, maigre, faible de constitution, maladif, défait » ; *buổi đen*, « temps noir ; infortune, calamité » ; *trắng tay*, « blanc quant aux mains ; mains vides ; sans corruption ; sans souillure » ; *giận đỏ mặt, tía tai*, « se mettre en colère à en avoir le visage rouge et les oreilles rouge-violet » ; le mot *tím* entre dans un certain nombre d'expressions analogues : *tím gan, tím ruột, tím mật*, « violet quant au foie, quant aux entrailles, quant au fiel », c'est-à-dire, « dans une grande colère » ; *tím trong bụng*, « violet dans le ventre », c'est-à-dire, « être très inquiet, supporter difficilement quelque chose » ; *sợ tím gan, tím ruột*, « craindre à en avoir le foie violet, les entrailles violettes ». Ces expressions, sont basées apparement sur la rougeur que provoque au visage et aux oreilles une émotion violente, telle que la colère et la crainte.

LES OREILLES

Comme pour les narines, le mot annamite qui désigne l'oreille, *tai* 腮, est précédé ordinairement du mot *lỗ*, « trou » : *lỗ tai*, « le trou de l'oreille ». On

---

[1] La couleur rouge sert à désigner le feu : *than đỏ*, « charbon rouge », charbon ardent ; *đỏ đèn*, « rougir la lampe, lampe rouge », allumer la lampe ; *khi đỏ đèn*, « le moment où l'on allume la lampe », le soir, tombée de la nuit ; *lửa đỏ*, « feu rouge », désigne un morceau de bois bien enflammé.

Un enfant nouveau-né, un petit enfant, est désigné par l'expression *con đỏ*, littéralement « enfant rouge », qui correspond à l'expression sino-annamite *xích tử*, « enfant rouge », petit enfant.

distingue par là le trou de l'oreille du lobe, *trái tai*, et du bord de l'oreille, ou pavillon, *mép tai*. C'est le trou de l'oreille qui a amené l'expression *ngoáy tai*, littéralement « se curer l'oreille en y agitant un petit bâton ou le doigt » : *ngoáy tai mà nghe*, « cure donc tes oreilles pour entendre ; fais attention à ce que l'on dit ».

Par extension, le mot *tai* désigne les anses d'une marmite ou d'un pot, les panneaux d'une selle, toute proéminence d'une maçonnerie en forme de lobe, une saillie du mur, etc.

La surdité se rend par le mot *điếc*, ou *điếc tai*, « sourd quant aux oreilles », ou encore *điếc đầu*, « sourd quant à la tête » ; *điếc óc*, « sourd quant à la cervelle ». Il faut remarquer les expressions *bạc điếc*, « pièce de monnaie fausse », c'est-à-dire « n'émettant pas le vrai son de l'argent » ; et *cau điếc* « noix d'arec gâtée et pleine d'eau », sans doute avec l'idée que cette noix d'arec ne produit pas, lorsqu'on la frappe avec le doigt, le son d'une noix fraîche.

Une surdité peu prononcée se rend par les mots *nặng tai*, « pesant d'oreille, dur d'oreille ». On dit aussi *lảng tai*, ou *lảng lảng*, mais avec une autre nuance de sens, car le mot *lảng* signifie « être distrait ». *Lảng tai*, « être distrait quant à l'oreille », signifie donc que l'on laisse échapper par mégarde, mais à cause d'un commencement de surdité, quelques mots de la conversation.

Ce qu'on perçoit par l'oreille, c'est le « son », qui, on l'a déjà vu (pp. 22–23) se rend par le mot *tiếng*. La sonorité, le ton de la voix, est exprimé par le mot annamite *giọng* 喠. On dira d'une jeune fille : *không có giọng*, « elle n'a pas de voix », c'est-à-dire, elle n'a pas une belle voix ; *giọng cao*, « ton de voix élevé » ; *giọng thấp*, « ton de voix bas » ; *giọng hay*, « ton de voix agréable » ; *giọng óc*, « voix de tête » ; *nói giọng quan*, « parler avec un ton de mandarin ». Ce mot rend aussi le sens de « accent local », manière de prononcer propre à telle ou telle région : *nói giọng Huế*, « parler avec l'accent de Huế » ; *giọng Quảng*, « l'accent du Quảng, de Saigon » ; *giọng Bắc*, « l'accent du Nord, du Tonkin ». Le correspondant sino-annamite, au point de vue sémantique, est *âm* 音, « son, voix, harmonie, ton, accent ».

Le mot *cung* 宮 s'applique seulement à la voix lorsqu'on chante, et désigne à proprement parler « un air de chant ». C'est un sens purement annamite. En sino-annamite, le mot *cung* désigne la première des cinq notes de musique, laquelle correspond à notre *fa*. [1]

---

(1) Les cinq notes sont : *cung* 宮 = « fa » ; *thương* 商 = « sol » ; *giác* 角 = « la » ; *chuỷ* 徵 = « ut » ; *vũ* 羽 = « ré ». Pour avoir la gamme ordinaire, il faut ajouter la note *biến cung*, « *cung* modifié » = « mi », et *biến chuỷ*, « *chuỷ* modifié » = « si ». Pour 徵, le dictionnaire Génibrel et l'*Index* de Phan-Đức-Hóa donnent *trưng*, qui est la prononciation ordinaire ; mais le dictionnaire de Paulus Của donne *chuỷ*, qui concorde avec les prononciations des dialectes chinois pour ce sens spécial.

D'après les règles de la musique chinoise on distingue huit espèces de sons musicaux, *bát âm* 八音, à savoir : le son de la calebasse *bào* 匏 ; le son des instruments en terre, *thổ* 土 ; en peau, *cách* 革 ; en bois 木 *mộc* ; en pierre, *thạch* 石 ; en métal, *kim* 金 ; en soie, *tư* 絲 ; en bambou, *trúc* 竹. Cette classification a une couleur profondément archaïque. Je ne fais que la signaler en passant : toutes ces notions ne sont guère, pour ne pas dire du tout, répandues dans le peuple.

Le verbe *nghe* 聹, « entendre, ouïr », joue un grand rôle dans la psychologie populaire annamite. Nous l'avons déjà rencontré plusieurs fois. Il est bon de l'étudier ici en détail.

Il signifie « entendre, percevoir un son » : *nghe nói*, « entendre parler » ; *nghe sách*, « entendre [lire] un livre ». Le dicton populaire dit : *làm như vịt nghe sấm*, « faire comme un canard qui entend le tonnerre », c'est-à-dire « être ahuri ». Un mot qui a le même sens est *mắng* : *mắng tiếng*, « entendre le bruit, entendre » ; *mắng tin* ou *nghe tin*, « entendre la nouvelle ». L'expression *mắng tai*, doit se traduire « entendre par les oreilles », tout comme l'on dit : *nói miệng*, « dire par la bouche ». On a vu (p. 37) que le mot *thấy*, « voir », s'employait aussi avec le sens de « entendre ».

Un sens fort voisin est celui de « apprendre » : *nghe tin* « entendre annoncer, apprendre une nouvelle » ; *tui không nghe*, « je ne l'ai pas entendu, je ne l'ai pas appris ».

L'action d'écouter, c'est-à-dire d'appliquer son attention pour entendre, se rend par l'expression *lắng tai*, « être attentif des oreilles », ou *lẳng tai*. On dit aussi *lắng nghe*, *lẳng nghe*, « être attentif pour entendre, écouter ». Le verbe *lắng*, synonyme du verbe *lo*, signifie que l'on donne son attention à quelque chose. Mais le mot *nghe* doit se traduire aussi parfois par « écouter » : *nghe lọt vào tai*, « entendre de façon à ce que cela pénètre dans les oreilles, écouter attentivement »; *nghe sách*, « écouter la lecture d'un livre »; *nghe giảng*, « écouter prêcher » ; *lặng nghe*, « en silence entendre, écouter en silence ».

Si l'on écoute avec attention, c'est pour « comprendre ». C'est ainsi que la phrase : *đã nghe chưa ?* signifie : « as-tu entendu ? » c'est-à-dire, « as-tu compris ? » On dit de même : *ông nói tui, không nghe*, « Monsieur parle, mais je ne comprends pas ».

Quand on écoute avec attention et que l'on comprend, ordinairement on « ajoute foi » à ce que l'on a entendu dire, d'où les manières de parler telles que le proverbe : *Bởi tin, nên mắc ; bởi nghe, nên lầm*, « être dans l'embarras pour avoir cru les gens ; s'être trompé pour avoir ajouté foi aux paroles des autres ». Dans cette phrase, les verbes *tin* et *nghe* sont synonymes.

Mais lorsqu'on ajoute foi aux paroles de quelqu'un, c'est souvent qu'on est disposé à faire ce qu'il dit, par conséquent on agit comme il veut, on « consent » à ce qu'il demande, on lui « obéit ». Le verbe *nghe* a tous ces sens : *nghe được* « on peut entendre », c'est-à-dire, on peut admettre ce que vous dites;il y a moyen de vous accorder ce que vous demandez; on peut faire ce que vous commandez. *Nói chi, cũng không nghe*, « quelque chose qu'on lui dise, quelque conseil qu'on lui donne, quelqu'ordre qu'on lui donne, il n'entend rien, il n'écoute rien, il n'obéit pas, il n'en tient aucun compte ».

Tels sont les sens qui se sont greffés sur celui de « entendre, percevoir un son ». Mais tel n'est pas l'unique sens fondamental du verbe *nghe*. On dit : *nghe thấy*, mot à mot « entendre et voir », c'est-à-dire « apprendre ». On peut voir dans cette expression une confusion entre les opérations de la vue et celles de

l'ouïe. Quand on dit : *nghe thơm*, « je sens une odeur parfumée », le verbe *nghe* exprime une sensation de l'odorat. Quand on dit : *ăn của nớ*, *nghe lạt lạt*, « en mangeant cela, on éprouve une sensation de fadeur », c'est d'une sensation du goût qu'il s'agit. Dans la phrase : *tui nghe bò chét leo nơi cẳng*, « je sens les puces monter le long de mes jambes », le mot *nghe* désigne une sensation du toucher. Enfin, dans les phrases : *nghe đau bụng*, « je sens des douleurs d'entrailles », *nghe khoẻ trong mình*, « se sentir bien portant dans son corps », le mot *nghe* désigne une sensation plus générale, qui s'étend à tout le corps, aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur.

Nous avons déjà vu à plusieurs reprises cette confusion que la langue met dans les notions relatives aux sens externes. Il est bon de donner ici un tableau récapitulatif des divers termes employés pour exprimer ces notions. Nous pouvons distinguer, dans l'acte des sens externes, outre l'organe physique, trois opérations principales : d'abord, les actes préliminaires par lesquels le sujet cherche intentionnellement et avec attention à percevoir la sensation ; puis la perception subjective de la sensation ; enfin, la sensation objectivée, c'est-à-dire les qualités ou accidents des objets qui provoquent ces sensations. Nous avons donc les termes suivants, pour chacun des divers sens :

Sens.	1° Organe.	2° Actes préparatoires faits avec attention.	3° Perception de la sensation.	4° Qualité perçue.
Goût	*miệng* « bouche ».	*nêm* « goûter ». *nêm thử* « goûter pour comparer ».	*nghe* « avoir la sensation de » (goût).	*màu*, *mùi* « saveur ».
Odorat	*mũi*, *lỗ mũi*, « nez, narines ».	*ngửi*, *hít* « renifler ».	*nghe* « avoir la sensation de » (odorat).	*màu*, *mùi* « odeur », *hơi* « émanations, odeur ».
Vue	*con mắt* « yeux ».	*ngó*, *coi*, *xem* « regarder avec attention ».	*nghe*, *thấy*, *chộ* « apercevoir, voir ».	*màu*, *mùi*, *sắc* « couleur ».
Ouïe	*tai*, *lỗ tai* « oreilles ».	*lắng tai* « être attentif des oreilles » ; *nghe* « écouter ».	*nghe*, *mảng thấy* « entendre ».	*tiếng* « son »
Toucher (en général).		*rờ*, *rời*, *mò*.	*nghe* « sentir »(1).	
— (avec les mains).		*mó*, *đá* « palper, tâter, toucher ».		

(1) On voit comment ces idées populaires concernant les cinq sens concordent avec les notions chinoises. Celles-ci reconnaissent aussi cinq sens, ou plutôt cinq organes des sens, *ngũ quan* 五官, « les cinq fonctionnaires » du corps, à savoir : les oreilles, *nhĩ* 耳 ; les yeux, *mục* 目 ; la bouche, *khẩu* 口 ; le nez *tị* 鼻 ; mais le cinquième, qui devrait être l'organe du toucher est « le cœur », *tâm* 心, qui correspond à cet acte général par lequel l'homme perçoit les sensations de tous les sens exter- nes, et perçoit son propre corps, acte général de sensation que la langue annamite rend par le verbe à sens si étendu *nghe*.

Comme on peut s'en rendre compte facilement, la langue annamite distingue nettement les organes des sens ; elle distingue aussi très bien les actes préparatoires à la perception des sensations ; mais elle confond les sensations subjectives et les qualités des objets qui les provoquent, ces dernières étant plus distinguées que les premières. En d'autres termes, elle perd en précision à mesure qu'elle passe du domaine des faits externes à celui des faits internes.

Il ne s'ensuit pas, bien entendu, que les Annamites ne perçoivent pas les caractères distinctifs des diverses sensations, ni même qu'ils aient traversé un stade mental où ils ne les percevaient pas encore ; mais il leur a manqué la capacité d'analyse nécessaire pour transformer cette connaissance confuse en une connaissance raisonnée comportant un terme spécial pour chaque catégorie de phénomènes. De même, et inversement, il leur a manqué la faculté d'abstraction nécessaire pour dégager l'élément commun qui réunit certaines séries d'objets ou d'actes extérieurs, ce qui fait que certains termes génériques de nos langues, par exemple, « végétal », « métal », « quadrupède », « porter », n'ont aucun correspondant exact en annamite. Dans l'un et l'autre cas nous sommes en présence d'une même cause : le défaut de réflexion aboutissant d'une part à l'isolement de faits extérieurs congénères, d'autre part, à l'indistinction de phénomènes de conscience différents.

LE VENTRE.

Le ventre, organe physiologique. — Nous avons vu jusqu'ici les sens externes et leurs opérations. Avec le ventre, nous allons voir les actes psychologiques de nature spirituelle, que nous n'avions fait qu'entrevoir : c'est en effet au ventre et aux viscères qui y sont renfermés, que les Annamites rattachent tous les phénomènes de la sensibilité, de la volonté, de l'intelligence, de la conscience. Le ventre renferme un grand nombre de viscères : tous jouent un rôle plus ou moins important dans la psychologie populaire. Pour plus de précision et de clarté, et au risque de redites, je considérerai d'abord le ventre, avec tous ses organes, au point de vue physiologique, puis comme siège de la sensibilité et de la volonté, enfin comme siège de l'intelligence.

Le mot *bụng* 腃 paraît être une forme annamite du sino-annamite *phục* 腹. Les deux mots signifient « le ventre », dans le sens large, c'est-à-dire l'estomac compris. C'est ainsi que l'on dit : *đau bụng*, « avoir mal au ventre », que la douleur ait son siège dans l'estomac, dans les intestins ou dans le bas-ventre ; *êm bụng*, littéralement : « tranquille quant au ventre », mais, en réalité : « avoir mal au ventre », les Annamites parlant souvent par antiphrase, pour des raisons superstitieuses ; *bụng to*, « ventre gros ». Dans l'expression *sôi bụng*, « avoir des gargouillements dans le ventre », le mot *bụng* désigne spécialement les entrailles. On dit, avec le même sens, *sôi ruột*, « éprouver des bouillonnements, des gargouillements dans les intestins ».

Naturellement, le mot *bụng* désigne le ventre en tant qu'organe de la digestion et siège de la faim. *Đói bụng*, « affamé quant au ventre ; avoir faim » : *đầy bụng, no bụng*, « plein quant au ventre ; rassasié quant au ventre », c'est-à-dire « rassasié » ; *ích bụng*, « avoir des pesanteurs d'estomac » ; *tức bụng*, « être oppressé quant au ventre, avoir des oppressions d'estomac ». Le dicton populaire est très expressif : *bụng bí rợ, ở đợ mà ăn*, « homme au ventre gros comme une courge : il se loue [se met en gage] pour manger ».

Chez les femmes, le mot *bụng* désigne aussi la matrice. L'expression *to bụng*, « gros quant au ventre », se dit d'un homme ventru, mais surtout d'une femme enceinte. *Có bụng*, « avoir du ventre », a aussi ce dernier sens. La devinette populaire suivante dépeint ainsi la cruche : *đi không bụng ; về có bụng*, « quand on va [au puits], elle n'a pas de ventre ; quand on revient, elle a du ventre [elle a le ventre plein, elle est enceinte »]. Les Annamites croient que lorsqu'une femme enceinte a « le ventre rond », *tròn bụng*, c'est qu'elle accouchera d'une fille ; tandis que si « son ventre est pointu », *nhọn bụng*, elle mettra au monde un garçon. Accoucher, mettre bas, se dit parfois *bể bụng*, « se briser quant au ventre ».

Un mot presque synonyme, sinon tout à fait synonyme du mot *bụng*, est le mot *dạ* 腋 « ventre ». Le dictionnaire de Paulus Của établit une différence entre les deux : le mot *bụng* désignerait la partie du ventre qui est au-dessus du nombril, et le mot *dạ* la partie qui est au-dessous. Cette assertion est contredite par les expressions *dạ dưới*, « ventre inférieur », et *tiểu dạ*, « petit *dạ* » ; Ces deux expressions désignent le bas-ventre ; mais elles montrent qu'il y a aussi un *dạ* supérieur, et un grand *dạ*, situé plus haut. Le mot *dạ* paraît donc avoir un sens général. Nous avons aussi plusieurs proverbes qui prouvent que les mots *bụng* et *dạ* sont synonymes. On dit : *bụng làm, dạ chịu*, « *bụng* a agi, et *dạ* en supporte les conséquences. » On dit ce proverbe à propos d'un homme qui supporte les conséquences d'une faute qu'il a commise lui-même. Donc il y a identité entre *bụng* et *dạ*. On dit aussi : *bụng bảo dạ*, « *bụng* avertit *dạ* », c'est-à-dire « se recommander à soi-même, se dire à soi-même ». Il y a donc ici identité entre *bụng* et *dạ*. Ce mot est d'ailleurs rarement employé au sens purement physiologique. On dit cependant : *đi lạnh dạ*, « aller ayant froid au ventre », c'est-à-dire avoir la diarrhée.

Conformément aux données de la physiologie et de la médecine chinoise, le ventre renferme « cinq viscères », *ngũ tạng* 五臟, qui sont : le cœur, *tâm* 心 ; le foie, *can* 肝 ; les poumons, *phề* 肺 ; les reins, *thận* 腎 ; la rate, *tì* 脾. D'autres comptent neuf viscères, ajoutant aux précédents l'estomac, *vị* 胃 ; la vessie, *bàng quang* 膀胱 ; le gros et le petit intestin, *đại trường*, *tiểu trường*, 大, 小 腸. Cependant, le gros et le petit intestin, avec la vessie et l'estomac, rentrent dans une autre classification des « six viscères », *lục phủ* 六腑, lesquels comprennent aussi l'œsophage, *tiêu* 膲 et la vésicule biliaire, *đảm* 膽. Une autre classification met dans les six viscères, la rate, au lieu de l'œsophage. On distingue encore le groupe des trois *tiêu*, ou conduits, ou organes

de sécrétion, qui sont : l'œsophage, l'estomac et les intestins ; ou encore : le foie, le cœur et les poumons.

On le voit, les notions physiologiques des Chinois concernant les organes qui sont contenus dans le ventre, ne se distinguent pas par la précision ni par la clarté. La confusion qui règne dans les idées physiologiques règne aussi, non moins grande, dans les notions psychologiques que l'on rattache au ventre. Et cette double confusion n'est pas seulement le propre de la langue et de la science chinoises ; on la rencontre aussi dans la langue et dans la psychologie populaire annamites.

Laissant de côté les termes sino-annamites, dont cependant il faudra mentionner quelques-uns à propos des phénomènes psychologiques, nous remarquerons que les Annamites logent dans le ventre : les poumons, *phổi*, forme annamite du sino-annamite *phè* ; le cœur, *tim*, forme annamite du sino-annamite *tâm*, ou *lòng* ; les intestins, *ruột* ; le foie, *gan*, forme annamite du sino-annamite *can* ; la vésicule biliaire, *mật* ; les reins, *trái cật* ; la vessie, *lòng bống*.

Dans cette nomenclature, deux mots seulement doivent nous arrêter, au point de vue physiologique : *lòng* et *ruột*.

Les Annamites connaissent le *tim*, ou « cœur », au sens physiologique ; mais le mot *lòng*, que l'on traduit, au sens psychologique et moral, par « cœur » a, au sens physiologique, une étendue plus large. Dès qu'un animal est abattu, les Annamites le vident : ils enlèvent le *lòng*, et, par ce mot, on désigne tous les viscères qui sont contenus dans la cage thoracique et dans l'abdomen. Il y a deux *lòng* : 1° le *lòng chay*, comprenant les viscères qui ne servent pas aux fonctions nutritives (*chay* = vide de nourriture, jeûner) : le cœur, les poumons, le foie, la vésicule biliaire et les reins ; 2° le *lòng tạp*. Cette expression qui signifierait, d'après l'explication qui m'a été donnée, les viscères « impurs », désigne les viscères inférieurs : l'œsophage, l'estomac, les intestins, gros et petit, et la vessie. Ce sont tous les organes plus ou moins salis par les déchets de la digestion. Comme on le voit, le mot *lòng*, au sens physiologique, ne désigne pas seulement le cœur ; mais c'est un terme générique signifiant « viscères » ; il correspond au mot *bụng*, en ce sens que ce mot désigne parfois le contenant, et que *lòng* désigne le contenu ; bien que souvent, comme je l'ai montré, ce mot *bụng* désigne aussi les viscères intérieurs. Mais le mot *bụng* ne sera jamais employé pour le mot *lòng* quand il s'agira du dépeçage d'un animal. Qu'on n'oublie pas cette correspondance des deux mots : on verra, quand nous nous occuperons des phénomènes psychologiques, que *lòng* et *bụng* ont entre eux des rapports très étroits.

Tout comme le mot *bụng*, le mot *lòng*, bien que désignant l'ensemble des viscères, prend certains sens spéciaux, toujours au point de vue physiologique. Il désigne le ventre comme siège de la faim. C'est ainsi que l'on dit : *no lòng*, ou *no bụng*, « être rassasié quant au ventre » ; *đói lòng*, ou *đói bụng*, « avoir faim quant au ventre » ; *lòng không*, *lòng chay*, « ventre vide.

ventre à jeun, affamé. » La terminologie chrétienne emploie cette dernière expression : *chay lòng*, « jeûner », *giữ lòng chay sạch*, « garder son ventre à jeun et propre », le jeûne eucharistique. L'expression *lòng không dạ đói*, « ventre vide, ventre affamé », nous montre le mot *dạ* employé aussi pour désigner le siège de la faim. *Dằn lòng*, ou *dằn bụng*, « se lester le ventre » ; *lót lòng* « étendre sur le fond du ventre », signifient prendre un petit déjeûner, ou manger les hors d'œuvre, dans un repas annamite.

Avec le mot *lòng*, nous avons aussi le sens de « sein » de la femme : on dit d'un enfant qui n'est pas né, qu'il est dans le *lòng* de sa mère. Mettre bas, accoucher, se dit *lọt lòng*, « laisser tomber du ventre ». Le premier-né est « l'enfant premier du ventre », *con đầu lòng*.

Ces expressions nous montrent un rapport étroit, presque une identité de sens entre le mot *lòng* et le mot *bụng*, au point de vue physiologique. A consulter les dictionnaires, on serait tenté de croire que le mot *bụng* s'est spécialisé au sens physiologique, tandis que le mot *lòng* a pris les sens psychologiques et moraux. Je crois plutôt que cette spécialisation est factice, et qu'elle s'est faite en grande partie sous l'influence des idées chrétiennes : d'après l'usage vulgaire, au moins dans la région où je réside, le mot *lòng* est fort peu employé au sens psychologique et moral, tandis que le mot *bụng*, non seulement avec le sens physiologique, mais aussi avec les deux autres, revient constamment dans la conversation.

Je mentionnerai un dernier sens dérivé qu'a le mot *lòng*, et que n'a pas le mot *bụng*. *Lòng* désigne l'intérieur de quelque chose, par exemple, « l'intérieur d'une travée de maison », *lòng căn* ; « l'intérieur d'un vaisseau, la cale », *lòng tàu* ; « l'intérieur d'un canon de fusil », *lòng súng* ; « le lit d'un fleuve », *lòng sông* ; « la cavité de la mer », *lòng biển*. Comme on le voit, il s'agit toujours de l'intérieur de quelque chose, mais considéré comme étant vide, comme enveloppant autre chose, ou contenant autre chose. Le contenu se dit parfois *ruột*, « entrailles », dans l'usage populaire : par exemple, les grains contenus dans une tasse seront les *ruột*, tandis que la tasse elle-même sera le *vỏ*, « l'écorce, l'enveloppe » [1].

Le ventre, organe de la sensibilité et de la volonté. — Dans le langage populaire de la région où j'habite, c'est le mot *bụng*, « ventre », qui joue le plus grand rôle au point de vue psychologique.

---

(1) J'ajouterai que le mot *lòng*, « viscères », qui a, en Haut-Annam, une forme cérémonielle *luồng*, et le mot *ruột*, « entrailles », qui a, en Haut-Annam, une forme *rọt*, me paraissent être deux mots étroitement apparentés au point de vue phonétique, avec, au point de vue sémantique, spécialisation de sens pour ce dernier. Le mot annamite *bụng*, qui me paraît être une forme du sino-annamite *phục*, et les mots *tâm*, *tim*, font sans doute partie de la même famille : *bụng* : *phục* ; — *lòng*, *rọt* : *luồng*, *ruột* ; — *tâm*, *tim*. (Voir *B. E. F. E. O.*, IX, 1909, p. 89).

Ce mot désigne « les désirs ». *Vừa bụng*, « juste pour son ventre, suffisant quant à son ventre », se dit de quelqu'un qui a ses désirs satisfaits, de quelque chose qui satisfait vos désirs. *Phỉ bụng phỉ dạ*, « rassasié quant à son ventre, satisfait quant à son ventre », a la même signification. *Vị bụng*, « avoir des égards pour le ventre », signifie que l'on a des égards pour les désirs de quelqu'un. *Dằn bụng*, « presser son ventre, comprimer son ventre », signifie que l'on se fait violence, que l'on est contrarié dans ses désirs. On a le même sens dans l'expression *ôm bụng mà chịu*, « embrasser son ventre et supporter ». Cette expression est très pittoresque et peint bien l'idée exprimée par le verbe *chịu*. Elle nous représente originairement un homme qui, accablé par une douleur intérieure du ventre, des coliques, si l'on veut, se serre le ventre avec les bras et reste assis, supportant son mal, sans savoir quel remède prendre ni que faire pour se guérir. Par extension, elle a été appliquée à un homme en proie à une grande douleur morale, à une grande tristesse, ou à une inquiétude pressante, qui reste là, immobile, les mains croisées sur son ventre, résigné à son malheur, parce qu'il ne sait quel parti prendre. Enfin, cette expression s'emploie pour quelqu'un dont les désirs, les intentions sont contrariés [1].

Les expressions *đấm bụng*, « se frapper le ventre avec les poings » ; *bóp bụng*, « se masser le ventre » ; *phình bụng*, « enfler du ventre », ont aussi le sens de « se faire violence, supporter avec peine, et par contrainte ».

Le désir est une « tendance » ; la tendance amène une « velléité », qui amène souvent « le vouloir » proprement dit. C'est ainsi que les expressions *phỉ bụng phỉ dạ*, *vừa bụng*, etc., que nous venons de voir, signifient aussi que l'on a obtenu ce que l'on voulait. On dit de deux personnes qui s'entendent bien, qui ont mêmes goûts, mêmes intentions, même volonté, qu'elles ont « un seul ventre », *một bụng*, ou *một lòng*. Cette expression *một bụng*, ou *một lòng*, désigne aussi un homme sincère, qui ne veut pas tromper, qui ne dit pas une chose alors qu'il en veut une autre, un homme qui n'a qu'une volonté. Par contre, un homme trompeur et fourbe a, dit-on « deux ventres », *hai bụng*. Je demandais à des Annamites pourquoi ils ne se convertissaient pas,

---

(1) Le mot *chịu* « subir, supporter », revient très souvent dans la conversation des Annamites. Il s'applique à une souffrance physique, par exemple *chịu roi*, *chịu đòn*, « subir le rotin, subir la bastonnade » ; ou à une souffrance morale provenant d'une contrainte : il exprime alors, non pas la résignation, mais le fait d'endurer à contre-cœur : c'est ce sens qu'a le mot *chịu* dans l'expression *ôm bụng mà chịu*. Enfin, le mot *chịu*, avec plusieurs nuances de sens, s'emploie pour signifier que l'on se rend aux raisons alléguées par son adversaire, que l'on renonce à son avis propre, à sa volonté. Il se traduit alors par « admettre, être convaincu, être persuadé, consentir à ». Mais toujours le mot *chịu* semble entrainer une idée de contrainte, d'acceptation forcée. Pour exprimer l'idée d'un consentement joyeux, pleinement volontaire, on dira : *bằng bụng*, *bằng lòng*, « égal quant au ventre », *vui lòng* « joyeux quant au ventre » ; *đành bụng*, « consentir quant au ventre ».

ils me répondirent : *Cái bụng rứa*. « notre ventre est ainsi ! », c'est-à-dire, ce n'est pas notre intention de nous convertir, nous ne le voulons pas, nous ne le désirons pas. Je demandais à quelqu'un si un autre individu avait compris l'ordre que je lui avais donné. Il me fut répondu : *Hiểu, thì hiểu rồi, đều không biết có bỏ vô bụng hay là không*. « Pour comprendre, il a compris ; mais je ne sais s'il a mis vos paroles dans son ventre » ; c'est-à-dire : je ne sais s'il veut faire ce que vous commandez. Un sous-préfet me disait : Quand de nouveaux mandarins provinciaux arrivent, il faut examiner avec soin leur ventre, *lừa bụng*, c'est-à-dire leurs goûts, leurs désirs, leurs intentions.

Un homme qui n'a que de bonnes intentions, qui ne veut que le bien, a « un ventre bon », *bụng tốt* ; au contraire, un homme « mauvais quant au ventre », *xấu bụng*, est un homme qui ne cherche qu'à mal faire, qui veut et fait le mal, qui est animé de mauvaises intentions. *Bụng hiểm*, « ventre dangereux », a le même sens. *Ưng bụng*, « agréer dans son ventre » ; *bằng bụng*, « conforme dans son ventre, égal au ventre » ; *đành bụng*, « consentir dans son ventre », signifient que l'on consent à faire quelque chose, et que ce consentement n'est pas forcé, mais au contraire est conforme aux secrets désirs que l'on a. *Mặc bụng*, « selon votre ventre », signifie : « comme vous voudrez, comme vous le désirez, comme vous le trouverez agréable ».

Par spécialisation péjorative de sens, le mot *bụng*, désigne de « mauvaises intentions ». C'est ainsi qu'un Annamite qui sera soupçonné de vouloir tromper, dira : *không có bụng chi*, « je n'ai pas de ventre du tout », je n'ai aucune mauvaise intention.

La confusion du « désir » et de la « volonté », que l'on voit à propos du mot *bụng*, nous la trouvons aussi dans le mot *muốn*, qui signifie « désirer » et « vouloir » ; son équivalent sino-annamite, *nguyện* 願 a aussi le sens de « désirer et vouloir ». Le mot sino-annamite *ý* 意, souvent usité dans la langue vulgaire, signifie aussi à la fois, le « désir », et la « volonté » bien arrêtée. Le mot sino-annamite *chí* 志, a les mêmes sens.

Si l'on désire quelque chose, c'est parce qu'on l' « aime ». Des Annamites avec lesquels je me trouvais en rapport depuis peu, me disaient : Père, vous êtes nouvellement arrivé ; « vous n'avez pas encore le ventre avec nous », *chưa có bụng với chúng con*. Le ventre, c'est-à-dire l'attachement, l'amour effectif, le zèle pour leur bien-être. Un autre Annamite me demandait un jour : Père, m'aimez-vous *dans le ventre ? có thương trong bụng* ? Il demandait si je l'aimais d'une affection sincère, et non en paroles seulement. On dit d'un homme ardent à son travail, *có bụng*, « il a du ventre ». Se concilier les bonnes grâces de quelqu'un, se dit *vỗ bụng*, « caresser son ventre ».

Les passions ont toutes leur siège dans le ventre. C'est dans le ventre que l'on aime et que l'on hait, que l'on désire, que l'on est joyeux ou triste, que l'on espère, que l'on se décourage. La colère est considérée comme « une chaleur dans le ventre », *nóng bụng*. Cette expression désigne aussi « les soucis, l'inquiétude ». Par contre, un homme sans souci, tranquille, en paix, « sent de la fraîcheur dans le ventre », *mát bụng*.

On a vu par plusieurs expressions que la moralité des actes d'un homme a aussi son siège dans le ventre. Ainsi, *người tốt bụng* désigne un homme qui a de bonnes intentions, qui veut aider les autres, qui aime ses semblables, qui fait le bien, un homme bon, vertueux. Par contre, un homme qui « a un ventre mauvais », *bụng xấu*, est tout l'opposé, du premier ; c'est un homme méchant. *Bụng da vạy vò*, « ventre contourné tortueux », désigne un homme fourbe. « La sincérité », « la droiture » se logent dans le ventre : *bụng thật bụng ngay*.

Un mot qui le dispute en importance au mot *bụng*, pour la multiplicité des sens et des emplois, c'est le mot *lòng*, « viscères, ventre, cœur ». Dans la région où je suis, ce mot est peu employé dans l'usage vulgaire, au sens psychologique ; du moins, il l'est beaucoup moins que le mot *bụng*. Mais, à consulter les dictionnaires, on voit que *lòng* a toutes les acceptions de *bụng*. J'ai dit plus haut que cette importance attachée au mot *lòng*, au détriment du mot *bụng*, vient peut-être du grand usage que la langue chrétienne a fait de ce mot consideré comme plus noble. Il se pourrait aussi que le mot *bụng*, employé dans mon dialecte avec les multiples sens que j'ai énumérés, fût remplacé, dans d'autres dialectes que connaissaient principalement les auteurs des dictionnaires, par le mot *lòng*. Nous n'aurions là alors qu'une question d'emploi régional.

Toujours est-il que le mot *lòng* a les mêmes sens psychologiques que le mot *bụng* : désir, tendance, volonté, siège des passions, principalement de l'amour et de la haine, siège des vertus et des vices. Je ne signalerai que quelques expressions particulières. Pour dire que l'on a gagné les bonnes grâces, la bienveillance, l'amitié, la confiance de quelqu'un, on dit qu'on a « pris le cœur » de cette personne, *lấy lòng*, ou encore *chắc lấy lòng*, le mot *chắc* signifiant « gagner, prendre, acheter ». A l'inverse, on dit qu'on a « perdu le cœur » de quelqu'un, *mất lòng*. On a aussi *mếch lòng*, même sens, où le mot *mếch* est traduit par « offenser »,— par conséquent *mếch lòng*, « offenser quant au cœur », mais où *mếch* pourrait fort bien être une forme dialectale de *mất*, « perdre ». Pour exprimer l'idée qu'un jeune homme « est épris » d'une jeune fille, ou réciproquement, on dit : *phải lòng*. Cette expression peut se traduire de deux manières : ou bien le mot *phải* est le signe du passif, et le sens est : un tel « a subi le cœur » d'une telle, c'est-à-dire : « est la victime des sentiments » d'une telle ; ou bien plutôt *phải* signifie « convenable, conforme », et l'expression équivaut à : un tel « est conforme quant au cœur, quant aux sentiments » avec une telle ; *thằng ni phải lòng con tê*. Nous avons déjà vu la locution *mặc bụng* « suivant vos désirs, comme il vous plaira ». L'expression *mặc lòng* a le même sens, mais est d'un usage plus général. Elle joue le rôle d'une proposition adversative : « quoique vous le vouliez ainsi, quoique vous pensiez de la sorte, quels que soient vos motifs...cependant... ». Cette locution admet une foule de nuances, suivant les cas. Elle se place à la fin de la phrase où l'on a énoncé l'avis et les raisons de l'adversaire ; ou bien,

dans une discussion, elle est dite par un des interlocuteurs au commencement de la phrase où il énonce un avis opposé à celui que l'on vient d'émettre.

Le découragement se localise dans le cœur, et l'on dit d'un homme découragé qu'il est « troublé quant au cœur », *nao lòng* ; ou surtout qu'il est « renversé, couché quant au cœur, que son cœur est couché la face en l'air », *ngã lòng*.

Dans toutes les expressions citées plus haut au mot *bụng*, on peut remplacer *bụng* par *lòng* avec les mêmes sens. Il faut cependant signaler avec quelque détail l'emploi que l'on fait du mot *lòng* pour rendre les passions, les vertus et les vices. L'Annamite n'a pas de mots abstraits, ou du moins il en a fort peu. Mais le mot *lòng*, suivi d'un verbe ou d'un adjectif désignant les actions ou les qualités morales, se traduit en français par le nom abstrait de cette qualité ou de cette action. C'est ainsi que l'on a : *lòng thương*, « cœur aimer, cœur qui aime, amour ». Le mot *bụng* joue le même rôle dans le langage populaire ; mais les dictionnaires rangeant toutes ces expressions sous le mot *lòng*, c'est ici que je les mentionnerai. Nous avons donc, pour les passions, les vertus et les vices : *lòng còn* « cœur de fils, amour filial » ; — *lòng muông, dạ thú* « cœur de bête fauve, ventre de brute ; cruauté » ; — *lòng vàng, gan đá*, « ventre d'or et foie de pierre ; fermeté, constance » ; — *lòng gan*, « cœur de foie, courage, audace » ; — *lòng lành*, « cœur doux, douceur » ; — *lòng sắt*, « cœur de fer ; dureté de cœur » ; — *lòng độc, lòng dữ*, « cruauté » ; — *lòng thật, lòng ngay*, « droiture » ; — *lòng dối, lòng gian trá*, « fourberie » ; — *lòng khiêm nhường*, « humilité » ; — *lòng trung tín*, « fidélité » ; — *lòng bạc ác*, « ingratitude » ; — *lòng vui, lòng mừng*, « joie » ; — *lòng buồn*, « tristesse » ; — *lòng ghét, lòng ghen*, « jalousie, haine » ; — *lòng giận*, « colère » ; etc., etc. Mais, je le répète, la plupart de ces expressions ont, en regard du langage populaire, un caractère plus ou moins factice.

Deux proverbes nous montrent le cœur de l'homme comme renfermant ses sentiments, ses desseins les plus cachés :

Biết người, biết mặt; chẳng biết lòng. Quand vous connaissez un homme, c'est son visage que vous connaissez, ce n'est pas son cœur. »

Dò sông, dò biển, còn dò ; nào ai bẻ thước mà dò lòng người ! « Sonder un fleuve, sonder la mer, on le peut encore ; mais qui a coupé la perche avec laquelle on sondera le cœur de l'homme ? »

Le mot *dạ*, que nous avons vu être synonyme de *bụng*, « ventre », est aussi employé, mais moins souvent, dans un sens psychologique. On a *tốt dạ*, ou *tốt bụng*, ou *tốt lòng*, « bon quant au ventre, animé de dispositions bienveillantes » ; — *phỉ bụng phỉ dạ*, « satisfait dans ses désirs ; — *dạ sói*, « ventre de loup, cruel » ; — *xấu dạ, xấu bụng, xấu lòng*, « méchant, animé de dispositions mauvaises » ; — *ngại dạ*, « être dans l'inquiétude » ; — *an dạ, an lòng*, « qui a le cœur en paix » ; — *nhẹ tính, nhẹ dạ*, « de caractère léger », etc..

« Les entrailles », *ruột*, sont considérées comme le siège de la colère : *nóng ruột*, « éprouver de la chaleur dans les entrailles ; être en colère » ; — *xót ruột*, « éprouver une démangeaison dans les entrailles », c'est-à-dire : avoir faim, ou être dans l'inquiétude. Pour exprimer l'inquiétude, on dit aussi *nóng dạ*, *cháy lòng*, « éprouver de la chaleur dans le ventre, brûler dans le cœur ». Un homme méchant est, dit-on, « mauvais quant aux entrailles », *xấu ruột*. Un effort violent, une grande peine, un chagrin cuisant, une vive inquiétude, une passion violente, « rompent les entrailles, coupent les entrailles », *đứt ruột*. *Tui nhớ đứt ruột*, « je pensais à vous à en avoir les entrailles rompues ». *Thương đứt ruột*, « aimer quelqu'un à en avoir les entrailles rompues ». Des frères et sœurs sont dits « frères et sœurs d'entrailles », *anh em chị em ruột*, par opposition à des cousins que l'on désigne aussi par les mots *anh em*. Le proverbe dit : *ruột, bỏ ra ; da, bỏ vào*, « les entrailles, on les jette dehors, et la peau, on la met dedans » ; se dit de quelqu'un qui témoigne plus d'affection à des étrangers, la peau, qu'à ses propres parents, les entrailles. « Chatouiller les entrailles », *nôn ruột*, ou « le cœur », *nôn lòng*, signifie : faire plaisir. Rire à gorge déployée, se dit *cười nôn ruột*, « rire comme si l'on vous chatouillait les entrailles. »

Le « nombril », *rún*, *đún*, *tún*, et l'enveloppe du fœtus, le « placenta », *nhau*, sont pris, comme les entrailles, pour désigner une parenté rapprochée, des parents consanguins, ou même des amis intimes : *người nhau rún*, « hommes qui sont comme le placenta et le nombril. »

Le foie, *gan*, est le siège de la joie. La joie provoque la dilatation du foie : *nở gan*, « se dilater quant au foie, être joyeux ». On dit aussi, avec la même signification, *nở lòng*, *nở dạ*, *nở ruột*, « se dilater, éclater quant au ventre, quant aux intestins ». Le foie est aussi le siège de « la colère » : *chọc gan*, « titiller le foie, provoquer la colère de quelqu'un, l'exciter » ; se mettre en colère, se dit *nổi gan*, « s'élever quant au foie » ; ou *sôi gan*, « éprouver des bouillonnements dans le foie » ; ou bien encore : *tím gan*, « être violet quant au foie » ; *bầm gan*, « être livide quant au foie » ; *bồng gan*, « être ému quant au foie ». La méchanceté a aussi quelques rapports avec le foie, suivant l'expression : *gan cóc, mật công*, « foie de crapaud, fiel de paon », c'est-à-dire méchant. Un effort violent, une passion vive, sont indiqués par l'expression *nát gan*, « avoir le foie broyé, avoir le foie mis en pièces » : *giận nát gan*, « être en colère à en avoir le foie broyé ». *Nát ruột*, « avoir les entrailles broyées », a le même sens. Mais la passion qui est surtout considérée comme ayant son siège dans le foie, c'est l'audace, et, par suite, la peur. « Avoir du foie », *có gan* ; « être tout en foie », *cả gan* ; « être gros par le foie », *to gan*, *lớn gan*, sont tout autant d'expressions qui signifient « audacieux, hardi, courageux ». Par contre, un homme « petit quant au foie », *non gan*, *nhỏ gan* ; un homme « au foie de crevette », *gan tép*, est un homme lâche, pusillanime. « Chaque homme a son foie », *mỗi người mỗi gan*, dit l'expression populaire, avec le sens qu'un homme en

vaut un autre, que l'on ne craint pas tel individu, qu'on saura bien lui résister. Avec cette acception, le mot *gan* est associé aux mots *ruột*, *lòng*, *dạ*, « entrailles, ventre » : *gan ruột*, *gan dạ*, *lòng gan*, « audacieux ». Dans ces expressions le mot *gan* est pris absolument comme un adjectif, et signifie « audacieux ». De même l'on dit : *người nớ*, *thiệt gan*, « cet homme, vraiment, est audacieux ». Un proverbe montre le grand rôle de l'audace dans la vie de l'homme : *có phước*, *làm quan* ; *có gan*, *làm giàu*. « Arriver aux honneurs, c'est l'effet de votre bonne étoile ; mais être riche, c'est l'effet de l'audace. »

Nous avons vu jusqu'ici des termes purement annamites. Les termes sino-annamites correspondants sont aussi employés pour désigner des phénomènes psychologiques.

Le mot *can*, correspondant à *gan*, « foie », désigne aussi le courage : *đại can*, « grand foie, courageux ». Les dictionnaires chinois donnent aussi des expressions où ce mot est employé pour désigner l'amitié. L'annamite ne connaît pas cette acception. Mais le terme le plus employé pour désigner le courage, est *đãm*. « fiel, vésicule biliaire » : *can đãm*, *gan đãm*, « foie et fiel ; courageux » ; *đại đãm*, « grand de fiel ; courageux » ; *tiểu đãm*, « petit de fiel, lâche [1] » ; *tán đãm*, « qui a le fiel dispersé » ; *thất đãm*, « qui a perdu le fiel », signifient un homme timide. Les dictionnaires chinois indiquent aussi un sens figuré, celui de « amertumes morales, chagrins ». Un fait digne de remarque, c'est que, si le mot sino-annamite est employé ainsi au sens psychologique, par contre le mot annamite correspondant, *mật*, « fiel, vésicule biliaire », n'est jamais employé pour rendre l'idée de courage. Tout au plus avons-nous le dicton cité plus haut : *gan cóc mật công*, « foie de crapaud, fiel de paon », pour désigner un homme méchant.

D'après les dictionnaires chinois, les mots *phục*, « ventre », *phủ*, « viscères », sont employés parfois pour désigner le siège des sentiments, de l'amour, de la haine, des désirs, de la volonté. Au mot annamite *nhau*, correspond le sino-annamite *bào* 胞, « placenta ». Il exprime aussi la consanguinité rapprochée : *đồng bào*, « de même placenta », c'est-à-dire : frères. Le mot *trường*, « entrailles, », qui correspond au mot annamite *ruột*, est employé, associé au mot *tâm*, pour désigner les sentiments intérieurs de l'âme.

---

(1) Je traduis *đại đãm*, *tiểu đãm*, par « grand par le fiel ; petit par le fiel », contrairement aux lois de la syntaxe chinoise qui exigeraient « fiel grand ; fiel petit ». Il faut remarquer, en effet, que les dictionnaires chinois portent *đãm đại*, *đãm tiểu*, « grand par le foie ; petit par le foie ». Les expressions *đại đãm*, *tiểu đãm*, sont donc des expressions hybrides, formées de mots chinois, mais assemblés suivant les règles de la syntaxe annamite, équivalant aux expressions, purement annamites de termes et de syntaxe, *to gan*, *nhỏ gan*.

Mais le mot *tâm* 心, correspondant pour le sens au mot annamite *lòng*, joue un grand rôle dans la psychologie annamite, un rôle presque aussi grand que le mot *lòng* et le mot *bụng*. Il faut remarquer cependant que la forme annamite du mot, *tim*, n'est employée qu'au sens physiologique : le cœur, viscère. Le langage chrétien dit : *trái tim*, pour désigner le « Cœur » de Jésus Christ ou de la Sainte Vierge. Au sens figuré, le mot *tim* désigne aussi la mèche d'une lampe, le centre d'une chose, l'axe d'un mur, etc. Quant à la forme sino-annamite du mot, *tâm*, elle a de nombreuses acceptions : *tâm bụng*, « cœur et ventre », désigne les sentiments de l'homme, ses désirs, ses goûts, ses tendances, sa volonté ; *tâm trường*, « cœur et entrailles », *tâm phúc*, « cœur et ventre », ont les mêmes significations. Cette dernière expression signifie aussi des amis intimes. *Tâm tính*, « naturel du cœur », c'est le tempérament, le caractère, le naturel. *Tâm bất tại*, « le cœur ne réside pas », c'est-à-dire : un homme qui ne se possède plus, un homme hors de lui. *Tâm cơ*, « les desseins du cœur », sont les projets, les sentiments de quelqu'un. *Lập tâm*, élever son cœur », c'est prendre une détermination. Au contraire, *tâm hạ*, « s'abaisser quant au cœur », c'est être découragé. L'annamite vulgaire a une expression équivalente, *ngã lòng*, « être renversé quant au cœur ». On boit quelque chose « pour se lester le cœur », c'est-à-dire pour se donner du courage, *uống mà dằn tâm*. *Đồng tâm*, « d'un même cœur », se dit des personnes qui sont unies par les mêmes goûts. « Jusqu'à épuisement du cœur », *tận tâm*, signifie que l'on fait quelque chose de tout son cœur. Un homme qui a de « nombreux cœurs », *đa tâm*, est un homme livré aux soucis, aux inquiétudes, aux soupçons. Un homme qui est « sans cœur », *vô tâm*, est un homme sans affection. Un homme « petit de cœur », *tiểu tâm*, est un homme vil et méchant. La « fermeté » a son siège dans le cœur, *kiên tâm* ; ainsi que la « paix » et la « tranquillité », *an tâm* ; l' « affection », *tâm ái* ; l' « impatience » et la « précipitation », *tâm cấp* ; la « droiture » et la « sincérité », *nhứt tâm*, « d'un seul cœur » ; le « soupçon », *nghi tâm* ; la « passion favorite » que l'on a pour quelque chose, *mê tâm* ; la « bonté » en général, *thiệt tâm*, etc. Il faut ajouter que le cœur, *tâm*, comme le ventre, *bụng*, *lòng*, est pris comme siège de la faim : *không tâm*, « cœur vide », à jeun, affamé ; *điểm tâm*, « arranger son cœur », déjeûner.

En résumé, pour les mots sino-annamites comme pour les mots annamites, nous voyons les mêmes sens psychologiques : désir, tendances, volonté, passions, vertus et vices.

Nous avons vu plus haut, que la langue annamite confond les sensations externes. Ici, nous voyons que des phénomènes internes de l'âme, que la philosophie occidentale distingue soigneusement, sont confondus sous le même vocable, ou sont localisés dans le même organe. Mais, comme je l'ai fait remarquer à propos des sensations, il ne faut pas conclure de cette imprécision des termes que les Annamites ne sentent pas en eux-mêmes, d'une manière distincte, ces divers phénomènes qu'ils énoncent d'une façon identique.

La conscience qu'ils en ont est différente suivant les cas, et il arrive souvent que, dans le langage courant, ils expriment cette différence par une expression propre, par un mot, par le ton de la voix. Ou bien, s'ils ne l'expriment pas, on pourrait toujours, en les interrogeant, leur faire dire que les phénomènes qu'ils traduisent par les mêmes mots, sont différents suivant les circonstances. Mais ils ne se sont pas assez repliés sur eux-mêmes, la conscience qu'ils ont des phénomènes intimes de l'âme n'est pas assez claire et précise, ils n'ont pas poussé assez loin l'analyse de leurs actes internes, pour qu'ils puissent nettement exprimer par le langage ces différents états d'âme. Ici, comme pour les sensations externes, l'imprécision du langage dénote un manque de réflexion, une faiblesse de l'intelligence, un défaut de science.

Le ventre, organe de l'intelligence. — Nous avons vu plus haut (p. 49) le mot *ý* 意. Ce mot ne désigne pas, à proprement parler, la faculté que les philosophes occidentaux appellent la volonté : c'est l'acte de la volonté, la volition, l'intention ; de même que ce n'est pas la faculté appétitive, mais le désir en acte : *không có ý*, « je n'avais pas l'intention de ... »; *vô ý*, « qui n'a pas l'intention de... ». *Ý*, exprime, avons-nous dit, le désir et l'intention, avec en plus l'amour ; mais le désir, l'intention, l'amour, sont ordinairement unis à l'attention, à la réflexion, à la pensée. On pense à ce que l'on veut, on y réfléchit, on en fait l'objet de ses conjectures. C'est pourquoi le mot *ý* signifie aussi : « attention, idée, conjecturer ». Le cas du mot sino-annamite *tư* est semblable. Ce mot signifie : « penser, refléchir, méditer », mais aussi « désirer, vouloir » ; et le mot *tứ*, qui n'en est qu'une forme différente, signifie aussi bien la « pensée » et la « réflexion », que le « désir » et l' « intention ». Quand on dit d'un enfant qu'il est *vô ý*, ou *vô ý vô tứ*, cela signifie qu'il n'apporte aucune attention à ce qu'il fait, qu'il est distrait, insouciant, léger. Quand quelqu'un, pour s'excuser, vous dira : *vô ý*, il voudra dire qu'il n'avait nullement l'intention de mal faire, qu'il ne voulait pas vous offenser, ou qu'il a fait cela sans y faire attention. L'expression *sáng ý*, signifie « brillant par l'intelligence, intelligent ». Ainsi donc ces mots consacrent la confusion des opérations de l'intelligence avec les actes des facultés appétitives, sensibilité et volonté. Mais nous n'avons pas ici une « faculté » de l'intelligence, nous n'avons que des actes.

Avec le mot *trí* 智, il semble qu'apparaisse l'idée d'une faculté proprement dite, « l'intelligence ». Sans doute, les dictionnaires chinois donnent à ce mot le sens de : « prudent, sage, qui sait apprécier les choses à leur juste valeur ». Mais le langage populaire n'emploie pas ce mot dans le rôle d'adjectif. Même lorsqu'on dit, par exemple : *người trí khôn*, il ne faut pas traduire : « homme prudent, homme intelligent », mais bien : « homme à intelligence », donc « homme intelligent ». De même, *người sáng trí* signifie littéralement : « homme lumineux par l'intelligence » ; *người trí sáng*, « homme à intelligence lumineuse ». Le langage vulgaire n'offre que de très

rares expressions où le mot *trí* pourrait être pris comme adjectif (bien entendu dans certaines expressions purement sino-annamites, le sens est plus flottant) : *vô trí*, « non intelligent », mais mieux « sans intelligence »; *bất trí*, « sans intelligence », mais mieux, « non intelligent ». Toutes les autres expressions du langage vulgaire font de *trí* un substantif, désignant non l'acte de l'intelligence, mais la faculté elle-même : *có trí khôn* « avoir de l'intelligence, avoir la faculté de juger, être prudent » ; *trí huệ*, « intelligence perspicace » ; *trí sáng*, « intelligence lumineuse » ; *trí sắc*, « intelligence aiguisée » ; *trí lụt*, « intelligence émoussée » ; *tài trí*, « habileté physique et intelligence » ; *quá trí* », qui dépasse l'intelligence, incompréhensible ».

Un adjectif souvent associé au mot *trí*, est *khôn*, ou *khun*, qui signifie « prudent, sage », mais surtout « rusé, habile » : *trí khôn*, « intelligence prudente, habile ». De même que le mot *dại* se dit de l'homme qui n'a pas atteint l'âge de raison, de l'animal non sevré, de la jeune plante qui ne peut pas encore être transplantée ; de même, le mot *khôn*, *khun*, s'applique à la plante déjà forte, à l'animal qui a un certain âge, qui peut vivre sans sa mère, à l'enfant qui a atteint l'âge de raison. Parfois, en l'appliquant à un enfant, on aura surtout en vue l'apparence physique, la taille, la force, sans faire attention, du moins directement, à la faculté de raisonner. Les mots *trí khun* désignent donc la raison, la faculté de l'intelligence. On dira d'un enfant : *không có trí khôn*, « il n'a pas l'usage de la raison » ; et d'un homme : *không có trí khôn*, « il n'a pas d'intelligence ».

Mais le sens d'intelligence confine souvent au sens de « mémoire ». On dira d'un enfant qui apprend vite sa leçon : *có trí sáng*, « il a l'intelligence, la mémoire lumineuse ». Les dictionnaires nous donnent aussi certaines expressions employées, mais avec ménagement, dans l'usage vulgaire : *trí xét*, « intelligence pour examiner, jugement droit » ; *trí hiểu*, « esprit pour comprendre, intelligence » ; *trí nhớ*, « esprit pour se rappeler, mémoire » ; *trí vẽ*, « esprit pour dépeindre, imagination ». Toutes ces expressions montrent que le mot *trí* désigne dans l'homme le principe des actes intellectuels, entendus au sens large ; c'est l'esprit, c'est l'intelligence en tant que faculté.

Où est le siège du *trí* ? Je ne connais aucune expression, aucune manière de parler, qui permette de répondre à cette question. Cette faculté de penser, prise en elle-même, ne semble pas être localisée, d'après la psychologie populaire annamite. Elle semble être quelque chose à part, qui réside dans l'homme, que l'homme possède, qu'il acquiert avec l'âge, mais qui est on ne sait où. Certaines expressions sembleraient en faire un organe : *xét trong trí*, « examiner dans son intelligence » ; *nhớ trong trí*, « se souvenir dans son intelligence ». Il n'y a toutefois rien à conclure de cette façon de parler. En fait, l'intelligence, l'esprit, est une faculté réellement existante, comme entité, mais non liée à un organe du corps, contrastant ainsi avec la sensibilité et la volonté, qui, elles, sont intimement unies, sont même identifiées aux organes internes de l'homme.

Mais la langue n'a pas su conserver jusqu'au bout cette indépendance entre la faculté de l'intelligence et les organes physiologiques. Si la faculté est indépendante, par contre, tous les actes intellectuels sont localisés, et localisés dans le ventre.

La langue annamite et la langue sino-annamite ont un grand nombre de mots pour désigner les actes intellectuels. En annamite, nous avons : *ngẫm*, ou *gẫm* 吟, « réfléchir, se rappeler » ; — *bàn* 盤, « délibérer avec les autres ou en soi-même » ; — *chăm* 針, « être attentif, s'appliquer à quelque chose » ; — *xem*, « regarder avec attention, considérer attentivement, réfléchir » ; — *xét*, « examiner avec les yeux ou en soi-même, réfléchir » ; — *nhớ*, « se souvenir » ; — *biết*, « connaître, savoir, comprendre », qui se rattache peut-être au sino-annamite *biệt* 別, « séparer, diviser, discerner ». En sino-annamite : *nghị* 議, et *nghĩ* 擬, « délibérer avec d'autres ou en soi-même, examiner » ; — *chủy*, *sủy*, *soải* 揣, « examiner, délibérer » ; — *duy* 惟, « examiner, réfléchir » ; — *suy*, *thôi* 推, « examiner, réfléchir » ; — *nghiệm* 驗, « passer une inspection, examiner » ; — *khám* 勘, « faire une enquête, examiner » ; — *bình* 評, « évaluer, examiner » ; — *chuyên* 專, « donner son attention à... » ; — *luận*, *lộn* 論, « délibérer avec d'autres ou en soi-même » ; — *lượng* 量, « peser, examiner » ; — *niệm* 念, « réfléchir » ; — *toán* 算, « compter, calculer, conjecturer » ; — *toản* 鑽, « scruter, examiner » ; — *tường* 詳, « délibérer en soi-même ou avec d'autres, faire une enquête, examiner » ; — *tưởng* 想, « penser, réfléchir, méditer » ; — *tỉnh* 省, « considérer, examiner » ; — *tuân* 詢, « consulter, délibérer, méditer » ; — *thương* 謪, « examiner, délibérer » ; — *sát* 察, « faire une enquête, examiner, délibérer » ; — *chiêm* 占, « regarder avec attention » ; — *hiểu* 曉, qui, comme le mot annamite *biết*, signifie à la fois « savoir » et « comprendre ». Je ne prétends pas être complet dans cette énumération. Il serait très intéressant d'étudier cette famille au point de vue phonétique. Je me bornerai à quelques remarques d'ordre sémantique. On peut voir, aux mots *bàn*, *xem*, *xét*, — *nghị*, *luận*, *nghiệm*, *toán*, *tường*, *sát*, etc. que l'acte interne de la pensée est toujours uni à un acte externe. Tantôt le sens de « examiner, réfléchir » est greffé sur l'idée d'un « regard attentif jeté sur quelque chose, d'une enquête visuelle » ; ou sur l'idée de « peser avec une balance » ; tantôt le même mot signifie à la fois « délibérer dans une assemblée, discuter un avis avec d'autres personnes », et « délibérer en soi-même, discuter un projet dans son esprit ». Cette extension de sens est très logique : l'acte interne est très semblable, il est presque identique à l'acte externe. Le dernier cas, représenté par de nombreux mots, est en outre fort suggestif. Il nous fait voir l'importance qu'avaient jadis dans la vie du peuple annamite, surtout du peuple chinois, les réunions, les assemblées, les conseils, où l'on décidait ce qu'il fallait faire ou ne pas faire.

Mais, il faut bien le dire, les mots de cette nature sont presque tous sino-annamites ; ces considérations concernent donc plutôt le peuple chinois. La langue annamite a surtout des mots où l'acte des sens externes, de la vue, est

uni à l'acte de l'intelligence. Nous avons donc encore ici un exemple de cette association, de cette confusion entre les opérations des sens externes et les opérations internes de l'âme que nous avons déjà vue tant de fois.

Un autre exemple de cette confusion est fourni par le mot *biết*. On est souvent porté à traduire *hiểu* par « comprendre », et *biết* par « savoir ». Cette spécialisation de sens n'est pas exacte. En réalité, *hiểu* signifie « comprendre », mais il signifie aussi « savoir ». On trouve souvent, dans la conversation, le double emploi du mot. Quant au mot *biết*, il signifie tantôt « comprendre » : *biết nghĩa*, « comprendre la signification » ; *biết lời*, « comprendre les paroles de quelqu'un » ; *khó biết*, « difficile à comprendre » ; tantôt, « savoir » : *biết chữ*, « savoir les caractères » ; parfois il désigne la « mémoire » : *thuộc biết*, « savoir par cœur » ; *biết ơn*, « reconnaître les faveurs de quelqu'un » ; *biết cho*, « tenir compte à quelqu'un de ce qu'il a fait pour vous » ; enfin, il peut exprimer la perception d'une sensation externe : *biết đau*, « sentir un mal physique » ; *biết ngon*, « sentir le bon goût d'un mets » ; *biết mùi*, « sentir l'odeur » ; etc. On le voit, le mot *biết* a beaucoup de rapports avec le mot *nghe* que nous avons étudié plus haut (p. 42).

Maintenant que nous avons vu les diverses opérations de l'intelligence, et les mots qui les rendent, nous pouvons examiner la question de leur localisation. La faculté de l'intelligence n'est pas localisée, ai-je dit, mais ses actes le sont. C'est dans le ventre, en effet, *trong bụng*, *trong lòng*, que l'on sait, que l'on comprend, que l'on se souvient, que l'on examine, que l'on réfléchit, que l'on prête attention à quelque chose. Ces manières de parler reviennent constamment dans la conversation. D'autres expressions prouvent la localisation de l'intelligence, de l'attention, de la réflexion, de la mémoire, dans le ventre. C'est ainsi que l'on dit : *bụng dạ nhỏ mọn*, « ventre petit », ou *hẹp bụng*, « étroit quant au ventre », pour désigner un homme peu intelligent. Un homme « obscur du ventre », *tối dạ*, un homme « à ventre obscur », *bụng tối*, est un homme stupide, ou qui a peu de mémoire. Par contre, un homme « lumineux par le ventre », *sáng dạ*, « à ventre brillant », *bụng sáng*, est un homme intelligent, ou qui a bonne mémoire ; *dại dạ*, « sot du ventre », désigne un imbécile, un niais. Un homme inattentif, qui ne s'applique pas à ce qu'il fait, ou qui le fait mal, est un homme « sans cœur », *vô tâm* ; ou « sans cœur et sans intelligence », *vô tâm vô trí* ; ou un homme en qui « le cœur ne réside pas », *tâm bất tại*. Se souvenir de quelqu'un, c'est « le placer, le laisser dans son ventre », *để trong bụng* ; « le laisser dans son cœur », *để tâm*, *lưu tâm* ; « le graver dans son ventre et l'inscrire sur ses os », *tạc dạ, ghi xương*. C'est dans le cœur que naissent les soucis, les réflexions pénibles, les inquiétudes, les pensées, les desseins, les sentiments, car l'expression *lòng lo*, « le cœur est inquiet », a tous ces sens. Les peines causées par les inquiétudes sont dans le cœur, *tâm tư*. Enfin, la conscience morale, qui juge des actions que l'on fait, et en voit la bonté ou la malice, c'est « le cœur excellent », *lương tâm*. Mais une expression plus populaire pour désigner cette faculté,

la conscience, c'est *tâm bụng*, « cœur et ventre » : *tâm bụng nói rằng*. « Ton cœur et ton ventre, que disent-ils ? » Que te dit ta conscience ? *Không có tâm bụng*. « Il n'a ni cœur ni ventre ; il n'a pas de conscience ».

J'ai fait remarquer plus haut que, si la langue annamite confond les sensations externes et confond aussi les qualités des corps qui les produisent, il ne faudrait pas en conclure que les Annamites, soit actuellement, soit à l'origine de leur langue, confondissent également ces sensations et ces qualités dans leur conscience. La confusion est linguistique, elle n'est pas psychologique. Il est un autre point qu'il faut faire ressortir. Le mot *bụng*, par exemple, désigne à la fois, et le ventre physique, et les désirs, la volonté, l'intelligence, la moralité, la conscience. Nous avons, pour ce mot, comme pour beaucoup d'autres, le passage du sens physique au sens psychologique et au sens moral. Faut-il entendre ce passage en ce sens que nous aurions une genèse d'idées, que l'idée physique aurait donné naissance aux notions psychologiques, que les Annamites auraient eu d'abord l'idée de ventre physique, qui les aurait conduits peu à peu aux notions de sensibilité, de volonté, d'intelligence, de moralité ? Je crois que personne n'osera soutenir cette opinion. Les Annamites, aujourd'hui comme de tout temps, dans quelque état primitif de culture qu'on les suppose, ont eu en même temps, et la notion du ventre physique, et la notion des phénomènes internes de l'âme. Ces deux sortes de notions ont été associées par la langue.

De quelle nature est cette association d'idées ? Y a-t-il simple comparaison, ou métaphore, comme lorsqu'on associe l'idée de « primauté » à l'idée de « tête », *đầu* ? Ou bien fait-on du ventre le siège, mieux, l'organe des opérations internes ?

Etudions quelques expressions types. Nous avons vu : *bụng tốt*, « ventre bon », c'est-à-dire, « sentiment bon, volonté droite ». Cette expression me paraît symétrique à cette autre : *con mắt sắc*, « yeux perçants », c'est-à-dire, « vue perçante ». Nous avons dans les deux cas une partie du corps considérée comme organe, ici d'une sensation, là de la volonté. *Bụng sáng*, « ventre lumineux, intelligence brillante », nous donne aussi l'attribution de l'intelligence au ventre comme à son siège, comme à son organe générateur. La phrase : *cái bụng ghét*, « mon ventre déteste » un tel, est analogue aux phrases : *con mắt chộ, tai nghe*, « mes yeux ont vu, mes oreilles ont entendu ». Partout nous avons un organe actif. Bien plus, l'effet se confond avec la cause, l'acte avec l'organe, d'après surtout les expressions du type : *có gan*, « avoir du foie : avoir du courage », comme lorsqu'on dit : *có con mắt*, « avoir des yeux, avoir la vue ».

Ce n'est pas à dire cependant que l'on ne considère pas quelque autre chose comme principe premier des actes que l'on attribue au ventre. Les phrases suivantes en sont la preuve : *xét trong bụng*, « réfléchir dans son ventre » ; *ghét trong bụng*, « haïr dans son ventre ». Ce qui réfléchit, ce qui hait, ce n'est pas le ventre en tant qu'organe purement matériel, amas de

chair, de tissus, de sang ; c'est le ventre en tant qu'animé par quelque chose qui constitue la personnalité humaine, à qui sont attribués tous les actes internes de la conscience, comme d'ailleurs les actes des sens externes. Dominant le ventre, supérieur au ventre, mais agissant par le ventre, il y a donc le moi humain, la personne humaine.

Mais il n'en reste pas moins vrai que dans le cas de *bụng*, « ventre — sentiments — volonté — intelligence », nous n'avons pas une simple association d'idées par comparaison ou par métaphore ; nous avons une union plus intime, plus étroite ; nous avons les actes internes localisés dans le ventre comme dans leur siège, attribués au ventre comme à leur cause, confondus avec le ventre comme ne faisant qu'une même chose avec lui. Nous avons dans tout cela un simple cas de science imparfaite, une application fausse du principe de causalité, qui a fait associer, confondre avec un organe interne des actes internes dont on avait, par ailleurs, aussi bien conscience que de l'organe lui-même. C'est une confusion d'idées coexistantes, ce n'est pas une genèse d'idées.

LA MORT

Il est à propos de terminer cette étude sur le corps vivant par celle des expressions annamites relatives à la mort. Les unes ont un sens irréductible, les autres sont tirées d'une métaphore.

Les mots à sens irréductible sont *chết* et *thác*. Pour *thác*, je ne puis rien en dire de particulier. Je ne crois pas l'avoir entendu dans le langage vulgaire. Il pourrait se faire qu'il fût apparenté à *chết*. En Haut-Annam, nous avons le mot *théc*, « dormir », employé en parlant des enfants, et pour éviter le mot *ngủ*, « dormir », lequel, dans ce cas, désigne la mort, le long sommeil. Peut-être ces mots *théc* et *thác* sont-il apparentés.

Quant au mot *chết* 折, « mourir », il fait partie du vieux bagage que la langue annamite a en commun, pour une cause ou pour une autre, avec un grand nombre de langues de la péninsule indochinoise. On peut le rapprocher du sino-annamite *chiết* 折, « détruire, mort d'un jeune homme, d'un animal, d'une plante ». On peut le rapprocher aussi des mots annamites *giết* 折, « tuer », et *hết* 歇, « finir, cesser, achever, entièrement », lequel paraît être une forme du sino-annamite *hiết* 歇, « cesser, se dissoudre, se dissiper, anéanti ».

Le mot *chết* se dit donc de la mort de l'homme, et il est alors opposé au mot *sống*, « vivre ». Il se dit aussi de la mort des animaux et de la mort des plantes, dont l'état de vie se traduit aussi par *sống*. Il désigne aussi les deux ou trois marées mensuelles qui, dans le Haut-Annam, sont presque insensibles : *con nước chết*, « la marée est morte » ; et le moment où le flux et le reflux se font sentir de nouveau avec intensité est appelé « la marée naissante », *con nước sinh*. Les pierres dures de leur nature, mais à demi décomposées par les influences atmosphériques, qui s'effritent, se désagrègent facilement, sont appelées *đá chết*, « pierres mortes », par opposition aux « pierres vivantes »

đá sống, c'est-à-dire dures et compactes, et aux « pierres boueuses » *đá bùn*, sortes de schistes mous. Une horloge est « morte » lorsqu'elle ne marche plus, *đồng hồ chết*; lorsque son « âme », *hồn*, c'est-à-dire son balancier, fonctionne, elle est « vivante », *sống*. La chaux vive, non éteinte, est dite « vivante » *vôi sống*; mais la chaux éteinte n'est pas dite morte; on emploie une expression particulière, *phi*; l'expression de *vôi chết*, « chaux morte », désigne une chaux mouillée à saturation, puis desséchée, qui n'est plus apte à faire un mortier liant, ou bien la chaux de bétel, mouillée puis desséchée, qui ne peut donner à la salive la coloration rouge habituelle. La mère du vinaigre est « morte », lorsqu'elle s'est corrompue, *con giấm chết*. Les fruits ou les légumes non cuits sont dits « vivants », *sống*; mais lorsqu'ils sont cuits, ils ne sont pas « morts », on emploie le mot *chín*, qui veut dire aussi « mûr ».

Ce mot *chết* est aussi employé comme marque du superlatif. Nous avons les étapes qu'il a suivies pour arriver à ce sens, dans les phrases suivantes : *đập chết*, « frapper [quelqu'un] jusqu'à ce qu'il en meure »; le frapper beaucoup; — *đói chết*, « avoir faim à en mourir », avoir grandement faim; — *cực chết*, « être malheureux à en mourir »; — *buồn chết*, « être triste à en mourir »; — *mặn chết*, « c'est salé à en mourir », horriblement salé, — *cười chết*, « mourir de rire » (¹). Cette acception de *chết* pour désigner le superlatif s'explique par l'usage immodéré que les Annamites font de ce mot dans la conversation. Veut-on faire peur à un enfant coupable d'une légère faute, on lui crie: *chết!* « Tu vas mourir! »; *đập chết!* « On va te frapper à en mourir! » Veut-on exprimer la gêne que l'on éprouve par suite de la perte de la récolte, ou simplement la misère que l'on redoute après une récolte que l'on craint mauvaise; parle-t-on d'une peine quelconque, d'un petit chagrin, d'une fatigue même minime, c'est le mot *chết*, « à en mourir », que l'on a à la bouche. Cet emploi fréquent du mot prouverait que ce que les Annamites redoutent le plus, c'est la mort. Et cependant, j'ai toujours été frappé du calme avec lequel ils voient venir la mort naturelle et normale. Les parents, le médecin, causent on ne peut plus librement en présence du moribond, sans avoir la moindre

---

(1) Plusieurs mots employés pour marquer le superlatif, tels que *hung*, « terrible, terriblement »; *dữ*, « cruel, cruellement », etc. ont passé par les mêmes phases sémantiques, c'est-à-dire qu'employés d'abord dans des cas où leur sens propre exprimait naturellement le superlatif, ils ont été employés peu à peu, par analogie, dans des cas où ils perdaient leur sens propre pour exprimer seulement le superlatif. Il en est de même de certaines particules, par exemple en Haut-Annam, *mô*, dans les autres dialectes *đâu*, qui est originairement un pronom adverbial de lieu interrogatif: « où? », ou indéfini : « en quelque endroit que ce soit: *tui không đi mô*, « je ne vais pas en quelque endroit que ce soit; je n'y suis pas allé du tout »; et: *tui không nói mô*, « je ne dis rien du tout. » L'expression *đến nơi*, littéralement « arriver au lieu », a suivi le même processus: *tui không đi đến nơi*, « je ne suis pas allé, arrivé à l'endroit; je n'y suis pas allé du tout »; et: *tui không thấy đến nơi*, « je n'ai rien vu du tout »

peur de l'effrayer, et celui-ci ne paraît nullement troublé des pronostics que l'on fait devant lui sur sa mort prochaine. J'ai visité beaucoup de mourants, et je ne me souviens que de trois ou quatre — des jeunes filles — qui aient manifesté une appréhension plus ou moins forte en présence de la mort.

Retenons que le mot *chết*, « mourir », d'après ses acceptions secondaires, comporte une idée de « fin », de « cessation », de « désagrégation », de « perte de son activité naturelle. »

Parmi les expressions qui constituent une métaphore, je distinguerai celles à sens physique, c'est-à-dire qui font allusion à une circonstance matérielle qui accompagne la mort, et celles empreintes plus ou moins d'un sens philosophique.

Les premières sont : *nhắm mắt*, « cligner de l'œil, fermer les yeux » pour toujours ; — *hết hơi*, « finir quant au souffle », c'est-à-dire que l'haleine ne se fait plus sentir, qu'il n'y a plus d'haleine ; — *tắt hơi*, « s'éteindre quant au souffle » ; le souffle « s'est éteint comme une lampe », *tắt đèn*, ou « est tombé comme le vent », *tắt gió*, ou « s'est éteint comme un feu » « *tắt lửa* » ; — *tắt nghỉn*, « le souffle s'est éteint », nous présente la même figure. Nous verrons plus loin les sens divers du mot *hơi*. — Une expression plus réaliste est *phải bùi*, *phải vùi*, « être recouvert de terre, être enseveli, être mort. »

Passons maintenant aux expressions qui représentent une certaine conception de la mort.

La mort est une « disparition ». On dit de quelqu'un qui est mort : *khuất*. Ce verbe se dit de quelqu'un ou de quelque chose qui est caché à notre vue. Tel homme que l'on apercevait, vient de disparaître derrière un buisson : *khuất*, on ne l'aperçoit plus. Le soleil qui disparaît derrière les montagnes, est caché à la vue, *khuất*. Une chose que l'on a oubliée est cachée à la mémoire, *khuất*. Un objet que l'on renferme dans une armoire, est caché aux regards, *khuất*. Derrière un mur, on est « à l'abri du vent », *khuất gió*. On doit prendre ses précautions pour se mettre « à l'abri des racontars », *khuất tiếng*. Le mot *khuất* appliqué à la mort signifie donc que la personne qui est morte est cachée à la vue, qu'elle a disparu, qu'on ne l'aperçoit plus. Mais il ne s'agit pas ici d'une disparition totale, d'un anéantissement. *Khuất* ne se dit jamais d'un objet qui cesse d'exister — on dira *tiêu*, *biện*, etc. — mais seulement de quelque chose que l'on ne voit plus. La persistance de cet objet est toujours supposée ; à tout le moins, toute idée de destruction totale est laissée de côté. Nous avons, avec ce mot, les expressions *khuất mặt*, « être caché quant au visage, être mort » ; *khuất núi*, expression poétique, « être caché derrière les montagnes », comme le soleil après son coucher ; cette dernière expression se dit aussi de quelqu'un qui est simplement absent depuis longtemps, sans être mort.

Le mot *mất*, employé pour signifier que quelqu'un est mort, a la même signification originelle. Ce verbe signifie souvent « perdre, perdu » ; il signifie « oublier », par exemple dans *viết mất*, « oublier d'écrire un mot » ; il signifie

« disparaître », *chạy mất*, « courir et disparaître, s'enfuir » ; *đi mất*, « aller et disparaître ». C'est de ce sens que dérive le sens de « mourir ». Un mort est un homme « disparu ». La preuve en est que ce mot est souvent employé avec *khuất* : *khuất mất*, « disparaître ; mourir ; il est mort. » Il faut remarquer, en effet, qu'on ne dit jamais ce verbe pour un homme qui « se meurt », pour la mort « au moment présent », mais pour quelqu'un qui est « déjà mort », c'est-à-dire qui a réellement disparu.

La mort est encore « un éloignement », « une absence ». On serait tenté de faire du mot *khoản*, « mourir », un mot à sens irréductible. Mais l'expression double *khoản khỏi*, « mourir », nous fait voir que *khoản* est une forme de *khỏi*, « s'éloigner, s'absenter, passer au delà ». L'expression *khoản mặt*, « mourir », doit donc se traduire par «être absent quant au visage », tout comme nous avions *khuất mặt*, « être caché quant au visage, être mort (1) ». Les divers emplois du mot *khỏi* nous prouvent qu'ici encore il faut écarter nettement toute idée de disparition complète, d'anéantissement. Le mort est quelqu'un qui s'est éloigné, s'est absenté.

La mort est un « abandon ». On dit d'un enfant qui est mort, *hẳn bỏ*, « il a abandonné », c'est-à-dire : l'enfant nous a abandonnés, nous ses parents. Plus exactement, le verbe doit être considéré comme intransitif au même titre que *khuất*, *mất* ou *khoản*. Je traduirais presque l'expression *hẳn bỏ*, comme *hẳn khuất*, *hẳn mất*, par « il a disparu », avec allusion à l'idée que c'est en laissant, en quittant, en abandonnant ses parents. Je n'ai entendu employer cette expression que pour les enfants morts, principalement pour les enfants en bas-âge ; pour un adulte on dit : *khuất*, *mất*. Je n'ai pu savoir la raison de cet emploi. Peut-être y a-t-il quelque motif superstitieux. Peut-être ce mot *bỏ* indique-t-il un sentiment de regret plus tendre. En tout cas, cette manière de s'exprimer ne fait pas allusion à l'anéantissement ; bien plus, elle suppose une survivance.

La mort est un « passage » franchi : d'où l'expression *qua đời*. Le mot *đời* est une forme annamite du sino-annamite *đại* 代, « génération, vie d'homme » ; il est étroitement apparenté au sino-annamite *thề* 世, autre forme *thá*, même sens ; *qua*, c'est « passer », par exemple, *qua sông*, « passer le fleuve, aller d'une rive à l'autre ». *Qua đời* signifie donc, « franchir l'espace qui s'étend entre la naissance et la mort, trépasser ». L'expression ne fait aucune allusion à la survivance, pas plus qu'à l'anéantissement. Elle constate simplement

---

(1) Au point de vue phonétique, *khỏi*, *khoản*, *khuất*, sont étroitement apparentés. En effet, *khỏi* est une contraction de **khway*, **khwāy*, ou **khwây*. Avec finale *n*, nous avons *khoản* (= *khwan*), qui correspond à **khway* ; dans *khuất khoản*, « caché masqué », *khoản* correspond à **khwāy*. Avec finale *t*, nous avons *khuất* (= *khwât*), qui correspond à **khwāy*. Le mot *mất*, « disparaître, perdu », d'autres mots encore qu'il est inutile de citer ici, se rattachent à cette famille.

que le mort a traversé la vie, sans s'occuper ni du lieu d'où il est venu, ni du lieu où il est allé (1).

L'expression sino-annamite *quả vãng* 過 往 se rapproche de l'expression *qua đời*. Elle signifie « mourir », mais son sens littéral est « traverser et s'en aller ».

La mort est un « retour » : *hắn về rồi*, « il s'en est retourné », c'est-à-dire : « il est mort ». Cette expression rappelle la phrase sino-annamite *thị tử như qui*, « regarder les morts comme des gens qui s'en sont retournés ; considérer la mort comme un retour ». Où retournent les morts ? C'est ce que le langage ne dit pas. Mais, peut-être faut-il donner au mot *về*, forme annamite du sino-annamite *qui*, le sens de « s'en aller », sens fort voisin du sens de « disparaître, s'éloigner, s'absenter, passer », que nous avons vu plus haut.

La mort est un « sommeil ». J'ai déjà signalé qu'en Haut-Annam, les mères parlant de leurs jeunes enfants, disent *théc* pour signifier « dormir », et *ngũ*, « dormir », pour signifier « la mort », le sommeil éternel.

On rencontre encore dans les livres les expressions *sinh thì* 生 時, mot à mot, « le temps de la naissance », ou « l'époque de la vie », en réalité « mourir » ; ou encore *xanh cỏ*, « vert quant à l'herbe ». Je ne sais trop comment les expliquer. La seconde, qui peut avoir le sens de « rendre verte l'herbe », fait peut-être allusion à l'herbe qui croît sur la tombe du mort.

La plupart des proverbes relatifs à la mort sont empreints d'une grande tristesse, d'une sorte de désespérance :

Kiếp chết, kiếp hết. « A la mort, tout est fini ! »

Sống gởi nạc, chết gởi xương. « Pendant la vie, [les époux] se confient leur chair ; à la mort ils se confient quelques ossements. »

Ai chết trước, thì được mồ mả. « Ceux qui meurent avant ont un tombeau » [que les survivants leur creusent].

Tử sinh hữu mạng. « La mort et la vie sont l'effet du destin. »

Tử giả bất khả phục sinh ; đoạn giả bất khả phục thức. « Les morts ne ressuscitent pas ; ce qui a été coupé ne se rejoint plus. »

Chết no, hơn sống thèm. « Mourir rassasié vaut mieux que vivre avide. »

Un autre est plus consolant et fait allusion aux croyances spiritualistes des Annamites :

Sống thì khôn, thác thì thiêng. « Pendant la vie on a la raison ; après la mort, on acquiert des pouvoirs surnaturels. »

---

(1) Les bonzes emploient souvent cette expression ; le langage chrétien l'a adoptée. On l'a parfois expliquée comme signifiant « passer à l'[autre] vie », mais l'interprétation donnée ici semble plus naturelle.

Conclusions.

Je résumerai en quelques propositions les conclusions principales que j'ai tirées de l'étude détaillée des mots et des expressions relatives au corps humain.

Le corps de l'homme est considéré comme la partie la plus matérielle et la plus grossière de l'homme, par opposition à une partie plus subtile et plus pure. La notion de personnalité humaine est associée à la notion du corps.

Les actes des sens externes, les qualités des corps perçues par les sens, sont confondus par la langue annamite. Mais c'est une confusion purement linguistique ; ce n'est pas une confusion psychologique, les Annamites ayant distinctement conscience de toutes ces sensations, de toutes ces qualités des corps.

Les opérations de la sensibilité, de la volonté, de l'intelligence, sont également confondues, étant désignées par les mêmes vocables, bien qu'elles soient distinctes dans la conscience.

Elles sont localisées dans le ventre et dans ses viscères, comme dans leurs organes générateurs. Mais nous n'avons pas là une genèse d'idées ; nous avons seulement la marque d'une connaissance imparfaite du corps humain, de ses parties, et des relations de ces parties avec les phénomènes intimes de l'homme.

Enfin, il y a quelque chose de touchant à voir à quelles idées simples les Annamites ramènent l'idée de la mort. Pour eux, c'est un sommeil, un retour, une traversée accomplie, une absence, un éloignement, un abandon, une disparition ; c'est la fin du souffle, c'est la fermeture des yeux ; c'est l'ensevelissement. Aucune de ces expressions populaires n'exclut la notion de survivance, mais au contraire la plupart semblent la supposer. Elles ne sont pas explicites sur ce point, mais elles ne contredisent en aucune façon la croyance à la survivance d'un principe dans l'homme, autre que le corps, croyance manifestée de tant de manières dans le culte et l'ensemble de la vie des Annamites.

C'est de ce principe que nous allons nous occuper dans les pages suivantes.

SECONDE PARTIE.

LES PRINCIPES VITAUX.

Tous les mots, tant annamites que sino-annamites, qui désignent les principes vitaux de l'homme, *hồn*, *phách*, *vóc*, *vía*, *vệ*, sont apparentés plus ou moins étroitement, d'une part au mot qui désigne l'haleine, le souffle vital, ann. *hơi*, sino-ann. *khí*; d'autre part, aux mots qui ont trait aux croyances religieuses, *quỉ*, *thần*, [*ma* ?], *linh*, *liêng*, *tinh*, *thiêng*, etc. Tous ces mots, que nous allons étudier en détail, font partie d'une nombreuse famille de mots dont le sens général est : 1° Vapeur et souffle en dehors de l'homme : — vapeur naturelle : air atmosphérique ; vapeur qui s'élève de la terre ; brouillard ; nuage ; odeur ; souffle constitutif des êtres ; principe des êtres ; influence du souffle, de l'émanation des êtres sur la destinée des hommes ; — vapeur artificielle : fumée ; tourbillon de fumée ; monter comme la fumée ; exposer à la fumée ou à la flamme ; enfumer ; flamber. — 2° Vapeur et souffle dans l'homme : haleine ; respirer ; respirer avec peine ; haleter ; agoniser ; asthme ; — souffle aspiré : aspiration ; aspirer la fumée ; fumer ; humer ; sucer ; téter ; avaler par gorgées ; renifler ; baiser en reniflant ou en suçant ; — souffle expiré : expiration ; souffler dans un tube ; siffler ; ouvrir la bouche ; bâiller ; soupirer ; gémir ; — esprits vitaux ; âme ; esprits des morts ; démons ; génies.

Ce n'est pas ici le lieu d'étudier cette famille au point de vue linguistique [1]. Mais on comprendra pourquoi, avant d'étudier les mots qui expriment les principes vitaux, il faut d'abord étudier le mot qui désigne l'haleine.

C'est ce rapport entre la notion d'haleine et celle de principe vital, et entre ces deux notions et celles de souffle, de vapeur, d'influence, que je tâcherai de faire ressortir et d'expliquer dans les pages qui suivent.

LE SOUFFLE VITAL, *hơi*, *khí*.

Le mot annamite *hơi* a un grand nombre de significations. Il doit être étudié conjointement avec le sino-annamite *khí*. Ce sont deux frères jumeaux.

---

(1) Voir *Monographie de la semi-voyelle labiale en sino-annamite et en annamite*, *B.E.F.E.-O.*, VII (1908), 140-146.

deux formes du même mot; du moins, le fait me paraît certain (1). Le mot *hơi*, faisant partie d'une langue vivante, a une vie très active, c'est-à-dire qu'on peut le suivre dans ses sens divers, dans les nuances les plus délicates de ses nombreux emplois. Mais, par contre, il s'est peu développé sous le rapport des notions philosophiques, à cause de la nature même de l'esprit annamite, peu porté aux idées spéculatives. Pour le mot *khí*, il en est tout autrement. En Chine, il fait sans doute partie d'une langue parlée, et doit avoir des nuances d'emploi très délicates : mais en Annam, il n'a qu'une vie engourdie pour ainsi dire, la vie du sino-annamite, langue écrite, non parlée, bien que ce mot soit un des plus vivants du sino-annamite, étant souvent mêlé à la langue vulgaire. Je ne puis donc juger de la multiplicité de ses sens que par ce qu'en disent les dictionnaires, lesquels négligent ordinairement une foule de nuances qu'il serait très important de connaître pour le sujet traité ici. En revanche, si la vie active du mot nous échappe en grande partie, on peut voir, par les données que fournissent les dictionnaires, que ce mot, ayant servi de vêtement à la pensée d'un peuple plus porté aux investigations philosophiques que le peuple annamite, a pris une plus grande compréhension que le mot *hơi*. J'étudierai donc d'abord le mot *hơi*, et me permettrai parfois, m'autorisant des sens qu'a le mot *khí*, de dépasser un peu son sens réel, certain qu'en agissant ainsi je ne ferai que donner à ce mot la plénitude de sens qu'il devrait avoir, mais qu'il n'a pas atteint. Bien entendu, j'indiquerai toujours les endroits où je prendrai cette liberté.

Le mot *hơi* signifie à la fois un « souffle », et une « vapeur », dans le sens matériel et physique. C'est ainsi que la vapeur qui s'élève d'un bol de riz chaud est désignée par le mot *hơi*; et, il faut le remarquer en passant, le caractère qui rend actuellement le mot sino-annamite *khí* 氣, représentait originairement une vapeur s'élevant du riz cuit, et rendait cette idée (2). On a les expressions

---

(1) Une grande partie du matériel de la langue annamite *vulgaire* est apparentée — ou empruntée — au chinois. S'il y a emprunt, ces formes de la langue annamite vulgaire représentent la langue chinoise à un état très ancien, ou un dialecte chinois fort différent des dialectes actuels. La forme *hơi* est une de ces formes. Pour les formes sino-annamites, dont fait partie le mot *khí*, il y a certainement emprunt, emprunt plus récent, ou provenant d'un dialecte chinois différent. La question, encore passablement obscure, ne peut même pas être résumée ici. Qu'il suffise de dire que, en ce qui concerne le mot qui nous occupe, la forme annamite *hơi* amène, d'après de nombreux cas analogues, une forme **hi*; or, justement, le mot sino-annamite *khí*, qui correspond, dans le Nord de la Chine, à la forme *k'i*, correspond en cantonais à la forme *hi* Le passage *kh* > *h* est fréquent en sino-annamite et en annamite.

(2) Avec le sens de « vapeur », le mot *hơi* est étroitement apparenté au sino-annamite *vân* 雲 « vapeur qui s'élève de terre, brouillard, nuage », dont la forme de l'idiome dit *mường* est *mân*, la forme annamite *mây*. Avec correspondance des finales *y* : *n*, nous avons la succession de formes : *hơy* : **hwây* : **wây* : *vân*, *mân*, *mây*.

hơi gió, « le souffle du vent », *hơi vàng*, « souffle doré, vent d'Ouest, zéphyr ». Mais partout, soit qu'il s'agisse de vapeur, soit qu'il s'agisse de souffle, le mot désigne quelque chose de « ténu », quelque chose de « léger ». Un grand vent, une vapeur épaisse, ne seront jamais désignés par le mot *hơi*. Une autre idée incluse, c'est que cette vapeur « se dégage » de quelque chose, d'un endroit, d'un corps, de même que le souffle « sort » d'un lieu.

Une signification fort voisine de ce premier sens est celle d' « émanations » qui se dégagent des corps inanimés. Ces émanations sont tantôt sensibles à la vue, et c'est alors une vapeur légère ; tantôt elles sont perçues par une sensation générale de la peau ou de l'organisme. C'est ainsi que l'expression *hơi đất*, « les émanations du sol », désigne la légère buée, les bouffées d'air chaud et humide, ou même l'odeur particulière qui se dégagent du sol, par exemple après une ondée qui suit une journée de grande chaleur. On dit aussi d'une région montagneuse, hérissée de nombreux pics calcaires dénudés, qu'il y fait très chaud l'été, très froid l'hiver, à cause du *hơi đá*, « des émanations des pierres », de la réverbération, de l'influence des pierres. Dans beaucoup de cas de ce genre, c'est le mot « influence » qui rend le mieux l'idée exprimée par *hơi*.

Cette influence des corps inanimés est considérée, dans certains cas, comme purement naturelle ; mais, dans d'autres, il s'y ajoute un caractère surnaturel qui la rend ordinairement néfaste. C'est ainsi que le *hơi đất*, dont j'ai parlé plus haut, cause des accès de fièvre, et cette action néfaste est attribuée sans doute à une cause physique : émanations, chaleur, odeur, mais aussi et surtout, d'une manière plus ou moins consciente, à une cause mystérieuse, cachée, surnaturelle.

Ces émanations, ai-je dit, peuvent être des « odeurs », et l'on a par exemple les expressions : *nghe hơi*, « sentir l'odeur » ; *hơi hám*, « odeur forte » ; *phì hơi, phà hơi*, « s'évaporer, perdre son odeur » ; *bay hơi*, « répandre une odeur » ; etc. L'odeur peut être bonne ou mauvaise.

Ces émanations ainsi entendues peuvent se dégager d'un corps mort. Nous avons ici aussi, et d'une manière plus nette encore, les deux sens, le sens naturel et le sens surnaturel. C'est surtout ce dernier qui domine dans l'esprit des Annamites lorsqu'ils parlent du *hơi* d'un cadavre. C'est ainsi que l'on dit que le *hơi* d'un mort envenime les plaies ou les blessures, qu'il occasionne une rechûte aux convalescents ou aggrave l'état des malades voisins. J'ai vu sous ce rapport des cas qui paraissent probants. On dit aussi que le *hơi* des cadavres corrompt la saumure qui est dans la maison au moment du décès ; qu'il communique au tabac un goût spécial et lui enlève son arome : le tabac qui a été « atteint du *hơi* » d'un cadavre (*mắc hơi*), devient *lạt*, « sans saveur, fade ». Le *hơi* d'un mort fait aussi perdre aux graines que l'on conserve comme semence, leur faculté germinative. C'est pourquoi, lorsqu'il y a dans une maison une personne sur le point de mourir, on transporte vite au dehors la saumure, la provision de tabac, les semences qui sont dans la maison. Il n'est pas

nécessaire de les transporter loin ; on les dépose ordinairement dans la cour, ou dans la maison latérale qui sert de cuisine, le *hơi* des cadavres n'étant pas considéré, dans ces cas, comme s'étendant bien loin. Dans d'autres cas il va plus loin, car pour les malades, par exemple, on craint si une mort s'est produite dans les maisons voisines, et l'on ne permettra pas facilement à un convoi funèbre de passer dans le chemin qui longe une maison où il y a un malade. Le *hơi* des cadavres fait aussi périr les vers à soie ; aussi tout éleveur qui est allé dans une maison mortuaire, ou a assisté à un enterrement, doit-il, avant de pénétrer dans la salle où il élève les vers à soie, se faire une légère fumigation pour se désinfecter, perdre le *hơi*. Le *hơi* des cadavres gâte l'eau des puits. Devant l'église du village de An-lộng (Quảng-trị), il y a un puits dont on recouvrait autrefois l'orifice avec un grand panier, quand on portait un corps à l'église. Au village de Đầu-kênh (même province), un jour d'enterrement, on avait oublié de couvrir l'orifice du puits près duquel passait le convoi ; un des notables cria : Couvrez le puits ! Couvrez le puits ! Et comme on ne trouvait rien pour le couvrir, une femme qui suivait l'enterrement, étendit sa main entre le puits et le cadavre, faisant semblant de couvrir le puits ; ce geste était censé suffire pour préserver le puits du *hơi* du cadavre. Au village de Cổ-vưu, on avait déplacé quelques tombes qui se trouvaient dans l'église. Les gens qui avaient fait cette opération ne voulurent pas, le travail terminé, se laver les mains avec de l'eau puisée au puits qui est à côté de l'église ; cela aurait suffi pour infecter l'eau du *hơi* des cadavres ; on alla donc puiser de l'eau à une mare voisine.

Comme on le voit d'après les exemples qui précèdent, et que j'ai cru devoir citer, le mot *hơi* désigne des émanations naturelles se dégageant du cadavre ; mais il désigne aussi et surtout une influence surnaturelle conçue comme se dégageant du cadavre à la manière des émanations naturelles. Cette notion est parfois inconsciente, mais elle est presque toujours réelle.

Ces émanations, ces odeurs peuvent aussi se dégager d'un corps vivant. On dit d'un chien qui cherche ou suit la piste du gibier, *đánh hơi, lấy hơi, bắt hơi*, « il cherche, il prend les émanations, l'odeur » du gibier. Le *hơi người ta*, « le *hơi* des gens », fait, dit-on, que les arbres plantés aux environs immédiats d'une maison sont plus vigoureux, plus productifs que ceux plantés dans une autre partie du jardin ou dans les champs. Nous avons ici des associations d'idées curieuses. En réalité, ce qui fait que ces arbres se développent mieux, ce sont les balayures de la maison, les eaux grasses de la cuisine, les excréments des bêtes et des gens qui habitent dans la maison ; tout cela fertilise le sol, sert d'engrais aux plantes ; mais comme tout cela est lié aux gens de la maison, les Annamites le concrétisent dans le *hơi* des gens, dans les émanations qui se dégagent de leurs corps, dans leur haleine — nous allons voir ce sens, — dans leur influence. Et cette influence n'est pas considérée comme purement naturelle : mais il s'y mêle, quoique moins nettement que pour les cas cités plus haut, une notion de mystérieux et de surnaturel.

Le caractère surnaturel de l'influence, des émanations, du *hơi* d'un corps vivant, apparaît avec une netteté particulière lorsqu'il s'agit d'un animal plus ou moins surnaturalisé. C'est ainsi que l'on dit que le *hơi* du tigre fait mourir les vers à soie, aggrave l'état des malades là où il passe, agit sur les femmes enceintes ou qui viennent d'accoucher; la blessure faite par les griffes du tigre est venimeuse, à cause du *hơi* de l'animal.

Nous avons donc ici une double notion : celle d'un élément physique, les émanations ; et celle d'un élément surnaturel, l' « influence », conçue comme se dégageant d'un corps vivant, à la manière des émanations.

Le *hơi* est aussi l' « haleine » des hommes ou des animaux, et nous retombons ici dans les notions que nous avons vues au début : l'haleine, en effet, est un souffle, c'est une vapeur, c'est quelque chose de ténu, de léger, qui sort, se dégage de la bouche de l'homme. Quand les Annamites parlent du *hơi người ta* qui fait pousser les plantes et les arbres aux environs des maisons, leur esprit considère, pour une bonne part, l'haleine des habitants de la maison. Lorsqu'on dit d'une personne qu'elle a un *hơi* « pernicieux », *hơi độc*, on veut désigner toutes les émanations qui se dégagent d'elle, mais surtout son haleine ; et, ici aussi, nous avons, dans la plupart des cas, la notion incluse d'une « influence » mystérieuse et surnaturelle. Cette notion est très nette quand on dit d'une personne qu'elle a un *hơi nặng* « souffle pesant, néfaste », *hơi nhẹ* « souffle léger, favorable » (1).

Avec une nuance légère en plus, nous avons le sens de « souffle vital ». L'haleine est le signe de la vie ; la cessation du souffle est le signe de la mort. C'est ainsi que l'on dit : *hết hơi*, « à bout de souffle, essoufflé », mais aussi « dont le souffle a cessé, mort »; *tắt hơi*, « dont le souffle s'est éteint, mort ». On dit aussi : *cầm hơi*, « retenir son souffle », c'est-à-dire conserver péniblement sa vie, mener une existence misérable, vivoter, gagner à peine de quoi ne pas mourir de faim, ou bien, avoir une santé très délicate, être constamment malade et sur le point de mourir. D'après le Rituel funéraire (2), lorsqu'une personne est sur le point de mourir, on lui met un peu de coton près des narines ; dès que ce coton ne remue plus, n'est plus agité par le souffle, c'est le signe que la vie a cessé ; cette pratique montre sur le fait la filiation sémantique entre le sens de « haleine » et le sens de « souffle vital ». Il faut rappeler ici ce que j'ai dit plus haut du *hơi* des morts qui a une influence néfaste. Ce *hơi*, ce sont les émanations qui se dégagent du cadavre, mais c'est aussi, certains faits le prouvent, le dernier souffle qui s'est échappé de la poitrine du mourant : pour que les provisions, le tabac, les semences, etc.,

---

(1) Je reviendrai plus loin, à propos des *vía*, « esprits vitaux », sur ces mots *nặng*, *nhẹ*, « lourd, léger », appliqués à l' « influence » des personnes.

(2) *Rituel domestique des funérailles en Annam*, par le P. Lesserteur, Paris, 1885, p. 9

ne soient pas gâtés par le *hơi* du mort, il faut qu'on les enlève de la maison avant que celui-ci ait rendu le dernier soupir.

Nous n'atteignons pas précisément le sens d' « esprit vital », d' « âme », mais nous nous en rapprochons dans les expressions : *thăm hơi*, « sonder le *hơi* de quelqu'un », le tâter, chercher à deviner ses intentions ; *đánh hơi*, « flairer, sentir », mais aussi « pressentir » ; *kín hơi*, homme « caché quant au *hơi* », c'est-à-dire qui dissimule ses pensées.

Enfin, un sens important, mais qui est peu employé dans l'usage ordinaire, et qui paraît influencé par le mot *khí*, est celui de « souffle du principe mâle et fécondant des choses, lumière et chaleur solaire », que donnent les dictionnaires.

Tels sont les sens divers du mot *hơi* [1]. En les énumérant, j'ai tâché de faire voir la succession des notions, depuis les plus matérielles jusqu'aux plus relevées.

Il est bon de reprendre ces notions en les envisageant d'un autre point de vue.

On peut ranger ces sens du mot *hơi* sous cinq catégories : un sens physique, un sens physiologique, un sens psychologique, un sens cosmologique, enfin un sens surnaturel.

Nous avons le sens physique dans les notions de « vapeur, — souffle, — émanations qui se dégagent des corps inanimés, odeur, miasmes, chaleur, — lumière et chaleur solaire. »

Comment la notion de « vapeur » peut-elle être associée à celle de « souffle »? L'exemple, cité en premier lieu, du *hơi* qui se dégage d'une tasse de riz cuit, montre la filiation sémantique : en même temps que l'on voit une légère buée monter en l'air, on peut sentir comme un effluve chaud qui se dégage du riz. Cette vapeur, ce souffle des êtres inanimés, sont considérés essentiellement par les Annamites comme se dégageant de ces êtres ; ils en sont les émanations. C'est pourquoi le mot *hơi* désigne d'autres phénomènes où, sans qu'il y ait à proprement parler un souffle, une vapeur, il y a néanmoins quelque chose qui « se dégage », tel que l'odeur, les miasmes, la lumière et la chaleur directement émise ou réfléchie. Cette idée de dégagement, d'émanation, amène donc une extension de sens pour le mot *hơi*, et cela dans l'ordre purement physique.

Le sens physiologique nous fait voir le même développement du mot *hơi*. Dans l'« haleine » de l'homme ou des animaux, nous avons aussi, étroitement unies, les notions de souffle et de vapeur : l'haleine est à la fois, par une matinée fraîche par exemple, une légère buée et un souffle. Cette vapeur, ce

---

[1] Je laisse de côté certaines acceptions particulières : *một hơi*, « numéral des opérations faites d'une seule haleine, rapidement » ; *có hơi*, « avoir l'air, il semble » ; *hơi hơi muốn*, « avoir quelques velléités » ; *hơi khá*, « un peu mieux » ; *nói chuyện hơi*, « bavarder, dire des riens » ; *nói hơi đó*, « parler de cette manière », etc. Ces sens se rattachent aux précédents par une filiation assez claire. Il est à remarquer que le mot *khí* a, d'après les dictionnaires, plusieurs de ces sens.

souffle sortent de la bouche de l'homme, ils s'en dégagent, ils en émanent. Cette idée d'émanation, de dégagement, amène une nouvelle extension de sens : le *hơi* des hommes ou des animaux est, en effet, non seulement leur haleine, mais aussi les effluves chauds, les odeurs plus ou moins sensibles qui se dégagent de tout corps vivant.

Prenons le sens psychologique : « souffle vital ». Je ne dis pas « principe vital » ; le mot *hơi* n'a pas, en réalité, ce sens ; mais on peut le lui prêter, d'abord parce que les deux notions de « souffle vital » et de « principe vital » ne sont pas très éloignées l'une de l'autre, ensuite parce que nous pouvons nous baser, comme je l'ai déjà dit, sur les sens du mot sino-annamite *khí*, doublet de *hơi*. Avec *hơi*, nous n'avons pas un de ces mots qui, comme *khí*, partis du sens purement physique ou physiologique, ont eu une longue évolution dans le sens psychologique par suite de leur incorporation dans la terminologie philosophique. *Hơi* est un mot de la langue populaire proprement dite, resté en dehors des théories philosophiques ; il a à peine quitté le sens physique ou physiologique, stades inférieurs de la vie des mots ; il s'élève péniblement aux limites du sens psychologique, tout comme l'esprit des gens du peuple qui s'en servent. Avec le mot *khí*, au contraire, mot sino-annamite, employé par les philosophes chinois qui en ont tiré tout ce qu'il pouvait donner, nous verrons un mot en marche, atteignant pleinement le sens psychologique le plus élevé. Avec le mot *hồn*, que nous verrons plus loin, nous avons un mot qui a atteint également le sens psychologique, à tel point que, bien que faisant partie d'une famille de mots dont le sens primordial est « souffle, vapeur », il a perdu presque complètement ce sens physique. On peut donc, raisonnant sur le mot *hơi*, et s'attachant surtout à son sens réel de « souffle vital », déborder légèrement ce sens, et tenir compte du sens de « principe vital », qu'il n'a pas, mais que son frère *khí* possède.

Comment expliquer cette équation : haleine = souffle vital = principe vital ? Y a-t-il simple association d'idées, figure de rhétorique, métaphore ? Je ne crois pas qu'on puisse le soutenir. A première vue, quand on considère les expressions *hết hơi*, « à bout de souffle, essoufflé ; à bout de souffle, mort » ; *tắt hơi*, « au souffle éteint, mort », on est tenté de n'y voir qu'une figure de mots. Mais si l'on se rappelle ce qui a été dit du ventre, des organes internes de l'homme et de leurs rapports avec les phénomènes psychologiques, on doit conclure, je crois, qu'il y a là plus qu'une figure de mots : il n'y a pas seulement association d'idées, il y a confusion d'idées ; pour l'Annamite, l'haleine, c'est le souffle vital, c'est le principe vital lui-même.

Ce que l'on entend par le mot *hơi*, c'est dans certains cas l'haleine ; mais, dans d'autres, c'est ce souffle en tant que lié intimement au phénomène de la vie. Le *hơi* de l'homme est le signe qui dénote la vie ; si le souffle persiste, la vie continue ; si le souffle s'éteint, la vie cesse ; il y a donc une corrélation étroite entre le souffle et la vie. Cette association intime des deux phénomènes fait naturellement penser à une relation de cause à effet : le souffle qui accompagne

la vie et cesse avec elle est donc un principe agissant qui produit la vie; il est la cause de la vie, le principe vital lui-même. Ce processus logique paraît tout naturel. Sans doute, il n'est peut-être pas clairement formulé, il n'a jamais été nettement énoncé dans la conscience des Annamites du peuple, qui emploient le mot *hơi* avec les deux sens d'haleine et de souffle vital; mais il faut le supposer comme s'étant produit, au moins en germe, d'une manière inconsciente, à l'origine de la langue. Le mot *khí* n'aurait pas pris toute l'extension philosophique qu'il possède, comme nous le verrons plus loin, le mot *hơi* lui-même n'aurait pas l'emploi qu'il a dans le langage populaire, si ce mot *hơi* ne contenait pas implicitement, en germe, l'idée d'une influence du souffle sur la vie, l'idée de principe vital. Le *hơi* est la cause de la vie, tout comme le ventre est considéré comme l'organe des opérations internes de l'âme.

Si le même vocable sert à désigner l'haleine et le principe vital, il n'en faudrait pas conclure que la seconde notion ne soit qu'un développement de la première. Le concept de principe vital a pour base nécessaire la conscience de la vie : cette notion confuse, que tout homme possède, se précise peu à peu dans chaque individu et se traduit en définitive, sous l'influence du principe de causalité, par l'idée, plus ou moins vague, d'un principe actif, intérieur à l'homme, qui le fait vivre et agir. Par une erreur de raisonnement, les Annamites, à l'origine de leur langue, ont supposé que le souffle était ce principe de vie ; mais ce raisonnement même suppose la coexistence des deux notions.

Nous pouvons, je crois, comprendre comment les Annamites ont été amenés à confondre ainsi ces deux notions sous le même mot et à faire de l'haleine le principe vital.

L'union intime qui existe entre l'haleine et la vie est pour beaucoup dans cette confusion. La relation avec les autres actions physiologiques de l'homme, comme le manger, la parole, etc., est moins étroite, ces actes étant moins fréquents, ou étant plus indépendants du phénomène de la vie, puisqu'on peut vivre assez longtemps sans manger, sans parler, etc., tandis que la cessation de la respiration est ordinairement suivie de la cessation de la vie, et que la fréquence même de la respiration semble indiquer un besoin plus pressant, un rapport plus étroit avec la vie. Mais on peut aussi alléguer une autre raison à cette confusion. Les notions d'émanation, d'influence, nous fournissent cette raison.

J'ai fait ressortir que le *hơi* renfermait toujours implicitement la notion du dégagement d'une chose qui sort d'une autre, la notion d'émanation dans le sens purement physique. Par ailleurs, ce mot rend bien souvent l'idée d'influence. Quand on s'en sert pour désigner le principe vital, c'est également, je crois, cette idée d'influence que l'esprit annamite a en vue : l'haleine est conçue comme ayant une influence sur la vie. Ces notions d'émanation, et d'influence considérée comme une émanation, sont voisines de la notion de principe vital, elles y conduisent. En effet, qui dit principe, dit cause, dit

action, dit influence. Nous rencontrons donc ici aussi, d'une manière plus ténue, mais cependant encore saisissable, la notion d'émanation. L'influence d'une cause, l'action d'un principe, c'est quelque chose qui sort de cette cause, qui se dégage, qui émane de ce principe, tout comme le souffle sort de la bouche, tout comme les odeurs, les miasmes, les émanations physiques se dégagent des corps. Nous verrons plus loin, avec d'autres détails, que la langue annamite unit intimement la notion d'influence à celle d'émanation. En me basant sur ces faits linguistiques, je crois pouvoir conclure que c'est cette idée d'émanation, voisine de l'idée d'influence, qui a servi à unir, dans l'esprit des Annamites, la notion de principe vital à la notion d'haleine, et qui a amené la confusion des deux idées.

Je le répète, j'ai raisonné sur le mot *hơi* comme s'il avait réellement le sens de « principe vital », or, il ne l'a pas précisément ; il n'a que le sens de « souffle vital ». Mais qu'on veuille bien se rappeler que le mot *khí*, autre forme du même mot a réellement ce sens. Le mot *hơi*, forme de la langue populaire, n'a qu'un sens moins élevé, le sens de « souffle vital », sens plus voisins du sens purement physique, « vapeur, souffle », mais échelon nécessaire pour arriver au sens de « principe vital ». Le raisonnement conserve donc toute sa valeur.

Par « principe vital », il faut donc entendre, d'après la langue annamite, un principe interne actif, qui se manifeste au dehors par l'haleine, qui est l'haleine elle-même, et par l'influence duquel l'homme vit, cette influence étant considérée comme se dégageant par émanation, tout comme l'haleine sort de la bouche, tout comme une vapeur ou un souffle se dégage d'un corps. Cette définition est tirée des sens et de l'emploi du mot *hơi* ; les points où elle déborde légèrement les sens de ce mot sont tirés du sens et de l'emploi du mot *khí*, autre forme du mot *hơi*.

Nous allons voir d'une manière plus apparente, dans le sens cosmologique et le sens surnaturel, cette union de la notion d'influence avec celle d'émanation.

Dans le sens cosmologique, nous avons : *hơi*, « souffle du principe mâle et fécondant des choses ». J'emploie le terme de « sens cosmologique » pour exprimer que nous avons là une tentative d'expliquer le monde externe. Il est douteux que cette notion de souffle du principe mâle et fécondant des choses soit appliquée au mot *hơi* d'une façon bien nette et bien précise par les gens du peuple. L'Annamite n'est pas philosophe; la constitution des êtres, les principes constitutifs de l'univers l'inquiètent fort peu. Il faut voir, je crois, dans ce sens donné par les dictionnaires, et que je n'ai jamais rencontré dans le langage courant, une influence des notions attachées par les philosophes chinois au mot *khí*. Mais de ce que le peuple, en employant le mot *hơi*, n'a pas ou ne semble pas avoir conscience de ce sens cosmologique, il ne s'ensuit pas que ce mot *hơi* soit absolument étranger, même dans l'esprit du peuple, à cette notion de souffle du principe mâle et fécondant des êtres. Au contraire, nous

devons admettre que cette notion, imprégnée plus ou moins d'un sens surnaturel, quelque transcendante qu'elle soit, est contenue en germe, dans les sens ordinaires du mot *hơi*.

Le sens surnaturel est : « influence des êtres, du sol, des pierres, des corps morts, des animaux, des hommes, sur la vie et la destinée de l'homme. » Il ne s'agit pas ici d'une influence physique, mais d'une influence surnaturelle, c'est-à-dire mystérieuse, cachée, incompréhensible, redoutable. Suivons, ici encore, le processus logique de l'esprit annamite et, partant, l'évolution du mot *hơi*.

Divers corps émettent des émanations de nature différente. L'homme dégage son haleine, qui sort de la bouche comme une vapeur, un souffle, une odeur parfois ; il en est de même pour les animaux ; l'homme et les animaux émettent de tout leur corps d'autres émanations, des odeurs, des vapeurs, certains effluves chauds. Ces émanations se dégagent surtout, avec un caractère particulier, des cadavres en putréfaction ; mais les êtres inanimés eux-mêmes, les pierres, le sol, dégagent aussi soit des odeurs, soit des miasmes, soit un rayonnement calorique. Toutes ces émanations sont un *hơi*. Elles sont, dans le principe, des émanations purement physiques ou physiologiques ; elles sont perçues par les sens, par la vue, par l'odorat, par le tact ; elles affectent donc toujours les vivants d'une manière sensible. Mais elles les affectent aussi, bien souvent, en ce sens qu'elles ont une influence quelconque sur leur santé ou leur bien-être. C'est ainsi que le *hơi* d'un cadavre peut causer un état de malaise général, ou même déterminer une maladie grave ; le *hơi* de la terre, après une pluie, une forte chaleur, même le *hơi* d'un mur chauffé toute la journée par le soleil, le *hơi* de la grande forêt, peuvent déterminer un état fiévreux, ou amener des épidémies ; le *hơi* de certaines personnes, de certains animaux sauvages, est souvent pénible à supporter, indispose plus ou moins l'organisme. Nous avons donc, dans presque tous les cas où le mot *hơi* est employé, outre l'idée de quelque chose de ténu qui se dégage physiquement d'un corps, la notion incluse d'une influence, influence purement physique et naturelle, sur l'état général de l'homme en contact avec ce *hơi*, sur sa vie, sur sa destinée, influence parfois indifférente, rarement bonne, souvent mauvaise.

Comment ces émanations naturelles, cette influence naturelle des êtres sur l'homme, ont-elles pris un caractère surnaturel ? Comment, par conséquent, le mot *hơi* en est-il venu à désigner une influence d'un caractère surnaturel ? Il faut tenir compte ici d'un facteur principal, le sentiment religieux, et de facteurs secondaires, la peur, l'admiration, le mystère, l'incompréhensible. Mais cette influence surnaturelle des êtres sur l'homme est toujours unie à la notion d'une influence naturelle, laquelle est considérée comme étant une émanation, comme une vapeur ou un souffle qui se dégage d'un corps.

On voit aussi comment s'explique le sens cosmologique de « souffle du principe mâle et fécondant des êtres ». Tous les êtres ont ou peuvent avoir, chacun en particulier, leur *hơi*, bon ou mauvais, c'est-à-dire une influence qui

se dégage d'eux. Il est naturel que, puisque chaque partie du tout a son *hơi* spécial, l'ensemble, le tout, c'est-à-dire l'univers entier, ait aussi son *hơi* général, son émanation, son influence, son principe, considéré toujours comme un souffle. Le corps humain vit par l'influence d'un principe assimilé à l'haleine; de même, l'univers vit, existe, grâce à l'influence d'un principe qui est un souffle. Le sens cosmologique du mot *hơi* est donc comme l'aboutissement logique, le couronnement de tous les sens que nous avons vus au mot *hơi*. Que ce souffle soit celui du principe mâle ou du principe femelle, peu importe. Nous étudions ici les idées populaires; or, le peuple n'a pas, je crois, conscience de cette dualité de principe; c'est un produit de la spéculation philosophique; tout au plus peut-on admettre, dans la philosophie populaire, la croyance à deux influences, l'une bonne, l'autre mauvaise, et c'est peut-être à ces deux idées de bon et de mauvais qu'il faut rattacher tous les systèmes binaires de la philosophie chinoise. Il nous faut retenir cette idée capitale que l'ensemble des êtres, tout comme chaque être en particulier, a un *hơi*, une influence, considérée comme un souffle; que l'univers a un principe constitutif, considéré comme un souffle, tout comme l'homme a un principe de vie, confondu avec l'haleine. Cette idée est latente dans le mot *hơi*; ce mot, d'usage populaire, n'a pas réussi à développer complètement la notion qu'il renfermait en germe; mais le mot *khí* y est parvenu, grâce aux philosophes chinois. Toute la philosophie chinoise est basée sur cette notion de souffle, d'influence, de principe: principe mâle, principe femelle; souffle fécondant, souffle fécondé; souffle chaud, souffle froid; principe lumineux, principe obscur; souffle d'expansion, souffle de rétraction, etc. Elle est ainsi le développement logique d'idées profondément imprimées dans la conscience du peuple.

Je crois avoir suffisamment montré comment ces divers sens du mot *hơi* sont intimement liés entre eux et se pénètrent mutuellement: la vapeur est en même temps un souffle; vapeur et souffle sont des émanations; ces émanations ont une influence naturelle ou surnaturelle; le principe vital est une influence considérée comme une émanation, confondue avec l'haleine qui est à la fois une vapeur et un souffle.

Nous pouvons donc énoncer l'équation sémantique suivante:

Vapeur et souffle = émanation = influence naturelle ou surnaturelle = principe vital = haleine.

Le dernier terme nous ramène au premier. Tous les termes sont réunis par l'idée commune d'émanation. Cette équation nous donne le résumé de la philosophie populaire annamite, peut-être même de la philosophie chinoise, en psychologie. Elle fournit aussi, semble-t-il, l'explication de la théorie du surnaturel chez les Annamites.

Passons maintenant au mot sino-annamite *khí* 氣, lequel, je l'ai dit plus haut, est une autre forme du mot annamite *hơi*.

Le mot *khí* est employé à la fois dans la langue vulgaire et dans la langue écrite.

Dans l'usage courant il désigne certaines émanations, certains fluides qui se dégagent de la terre ou du ciel ; tel jour il y aura un *khí nóng*, « une température chaude » ; après une pluie, le *khí thấp*, « le fluide humide » monte du sol. Dans beaucoup de cas ce mot a un sens flottant : on peut le traduire par atmosphère, air, vapeur, fluide, température, climat, etc. Ce *khí* peut pénétrer dans l'homme et engendrer des maladies; beaucoup de maladies sont causées par le *khí thấp*, « le fluide humide ». Les médecins, influencés par les ouvrages chinois, emploient souvent ce mot et l'introduisent dans le langage vulgaire ; beaucoup le répètent sans en bien comprendre la signification. Appliqué au corps, *khí* a aussi un sens flottant : force physique, énergie, dispositions, état de santé, tempérament, caractère, etc.

Le *khí* exprime encore les émanations, les odeurs, l'influence que dégagent une personne vivante, un animal, un cadavre. On dit que dans les environs d'une sépulture, dans une maison mortuaire, dans la chambre d'un malade ou d'une femme en couches, on éprouve *nặng khí*, « lourd quant au *khí*, quant aux émanations », c'est-à-dire que l'on éprouve une influence néfaste. Cette expression a un sens naturel et physique : on éprouve une certaine gêne dans la respiration, un certain malaise. Mais on a toujours présente à l'esprit, d'une manière plus ou moins consciente, l'idée que cette influence a un caractère surnaturel. L'expression *nhẹ khí*, appliquée aux lieux ou aux personnes, « légers quant au *khí* », désigne au contraire une influence non nuisible ou même salutaire.

Ce sont les seuls emplois que je connaisse au mot *khí* dans l'usage vulgaire (1).

Dans la langue écrite, il a une plus grande variété de sens (2) : air atmosphérique, vapeur, brouillard ; — émanations, odeurs, influence bonne ou mauvaise, destin ; — respiration, haleine, souffle vital, esprits vitaux, principe de vie; vigueur, énergie ; — dispositions ou sentiments de l'âme, particulièrement colère ; — intelligence, raison, principe intellectuel ; — principes constitutifs des êtres, phénomènes naturels.

Je ne puis étudier avec compétence ces divers sens, ce qui d'ailleurs est en dehors du sujet que je traite. Il me suffira de faire remarquer que le mot *khí* offre une parfaite similitude de sens avec le mot *hơi* (3), mais avec une plus grande compréhension sous le rapport psychologique. Le mot *khí*, qui paraît renfermer la notion de quelque chose de « fort », d' « actif », notion que n'a pas le mot *hơi*, passe de l'idée de « souffle » physique et d' « haleine » à l'idée de « souffle vital », comme le mot *hơi*, mais allant plus loin, rend

---

(1) Je laisse de côté les cas où *khí* est employé pour désigner un gaz, le fluide électrique, etc., toutes notions d'origine récente.

(2) Voir les dictionnaires du P. Couvreur, d'Eitel, de Giles, etc.

(3) Cette similitude va jusqu'aux emplois tout à fait particuliers du mot *hơi* que j'ai laissés de côté dans mon énumération.

aussi les notions d'« esprits vitaux », de « principe vital », d'opérations de l'âme, soit en ce qui concerne la sensibilité, soit surtout en ce qui concerne l'intelligence. La notion de principe, qui n'était qu'en germe dans le mot *hơi*, s'épanouit ici pleinement ; mais, ici aussi, elle est intimement unie à l'idée d'influence, et aux idées d'émanation, de souffle, de vapeur. C'est avec ces dernières notions seulement, vapeur, émanation, influence, que la langue populaire en Annam emploie le mot *khí*. Les Annamites n'ont adopté ce mot sino-annamite que dans la mesure où il se confondait avec le mot usuel *hơi* ; ils ont même laissé de côté certains sens que le mot *khí* a en commun avec le mot *hơi*, tel le sens d'haleine, de souffle vital.

Les principes vitaux supérieurs, *hồn*.

Maintenant que nous avons vu l'idée que les Annamites se font du « souffle vital », et comment cette notion est unie à celle de « principe vital », nous pouvons étudier le mot *hồn*, qui désigne les principes vitaux supérieurs.

Ce mot sino-annamite appartient indubitablement à la famille dont j'ai parlé plus haut, à sens général de « vapeur, fumée, souffle, émanations » (1). Les dictionnaires chinois donnent à ce mot le sens de « principe vital, principes vitaux supérieurs, esprit de l'homme, âme ». Le langage populaire emploie très fréquemment ce mot sino-annamite, pour exprimer l'idée des « principes vitaux ». Je dis « principes vitaux », et non « principe vital », parce que, comme on le verra, les expressions populaires supposent plusieurs *hồn*. Avec ce mot, nous avons pour ainsi dire un mot manquant de sa base naturelle. Nous avons vu les mots *hơi* et *khí* réunir le sens purement physique de « vapeur, souffle », avec le sens physiologique d'« haleine » et le sens psychologique de « souffle vital, principe vital » : le sens physique est comme la base sur laquelle s'élèvent les deux autres sens. Pour le mot *hồn*, nous n'avons que le sens psychologique de « principe vital supérieur ». Il y a évidemment spécialisation de sens, au

---

(1) Je ne saurais énumérer ici toutes les raisons qui soutiennent cette proposition. Qu'il suffise de dire que la forme sino-annamite *hồn* est une forme contractée pour **hwân* ; or, nous avons 氳, s. an. *huân* (= *hwân*), « émanations du ciel et de la terre se combinant pour produire les êtres, principes élémentaires de la constitution des êtres » ; — avec chute de la gutturale initiale [comparer la forme cantonaise *wan*], et renforcement régulier de la semi-voyelle labiale devenue initiale, nous avons 雲, s. an. *vân*, « exhalaisons, vapeurs des fleuves et des montagnes, brouillard, nuages, condensation du souffle d'expansion et de retour de la nature » ; 氛, s. an. *phân*, « air, vapeur, influence de l'air sur la destinée de l'homme » ; etc. ; — avec chute de la semi-voyelle labiale et correspondance des finales y : *n*, nous avons *hơi*, *khí*, que nous venons de voir, etc. Voir ma *Monographie de la semi-voyelle labiale en sino-annamite et en annamite* dans *B.E.F.E.-O.*, 1908, pp. 140-146.

point que le mot a perdu son sens physique. Mais ce sens, il devait certainement l'avoir, car le mot ne s'est pas complètement dépouillé de ses attaches avec ce sens physique. Ce qui le prouve, ce sont les mots directement apparentés au mot *hồn*, et que j'ai cités dans la note précédente, mots qui ont tous un sens physique; c'est la famille entière à laquelle appartient le mot *hồn*, dont le sens général est « vapeur, souffle, émanations, etc. ». C'est enfin un sens cosmologique de « souffle mâle, souffle d'expansion de la nature », que les dictionnaires donnent au mot *hồn*; ce sens est comme la dernière trace du sens général de la famille; c'est le trait d'union qui relie le sens purement psychologique du mot *hồn* aux sens purement physiques des mots *hơi* et *khí*, « vapeur, souffle ».

La question des principes vitaux supérieurs de l'homme ne peut être étudiée, si l'on se place au point de vue des idées populaires, indépendamment de celle des principes vitaux inférieurs. C'est pourquoi, en parlant des *phách* et des *vía*, on verra mieux ce que sont les *hồn*. Retenons seulement pour le moment que le mot qui désigne les principes vitaux supérieurs a des traces d'un sens physique, « vapeur, souffle », tout comme le mot qui désigne le souffle vital.

LES PRINCIPES VITAUX INFÉRIEURS, *phách*, *vía*.

Le mot *phách* nous présente, plus accentué encore, le même phénomène que nous avons déjà rencontré avec les mots *khí* et *hơi*. *Phách* 魄 est un mot sino-annamite. La forme annamite correspondante est certainement *vóc* (1). Or, *vóc*, d'après son emploi dans l'usage vulgaire, signifie « le corps », mais plus spécialement « la forme extérieure du corps, l'apparence du corps, la stature, la corpulence ». C'est ainsi que l'on dit *to vóc, lớn vóc*, « gros, grand par la forme du corps, par le corps », qui a de l'embonpoint, qui est grand de taille, qui a de la corpulence; *tốt vóc, xấu vóc*, « beau, laid de corps »; *hình vóc*, « la forme du corps », expression qui correspond à l'expression sino-annamite *hình phách*, « la forme du corps »; *ăn thì vóc, học thì hay*, « en mangeant, on se développe; en étudiant, on devient savant »; *cả vóc, cả keo*, « grand corps, lourde chûte ». Nous n'avons que ce sens purement physiologique et matériel.

---

(1) Au point de vue phonétique, *vóc* est une forme où la consonne labiale initiale a développé une semi-voyelle labiale, laquelle s'est contractée avec la voyelle du mot, donc *voc* = **vwăc*. *Phách*, au contraire, [forme cantonaise *p'ak*, avec *ă* bref], ignore cette action de la semi-voyelle adventice. Comparer les correspondances s. an. *phế* : an. *phổi*, « poumons »; s. an. *bút* : an. *viết* « pinceau » [il y a pour cet exemple un renversement de formes entre l'annamite et le sino-annamite]; s. an. *miến, phấn* : an. *bột, bún*, « farine, pâte, vermicelle »; etc.

Quant au mot *phách*, il a pris le développement régulier que nous avons vu avec *khí* comparé à *hơi*. D'abord, le sens physiologique : « forme du corps, figure et forme, corps, matière », cette dernière notion semblant un sens physique, mais sans doute dérivé; puis le sens psychologique : « énergie physique », cette notion formant comme un trait d'union avec les sens suivants : « esprits animaux, principe vital, âme animale, âme sensitive, principe percevant les sensations, principe ou âme femelle » ; enfin, le sens cosmologique : « souffle de la nature accomplissant dans sa plénitude son mouvement de rétraction ou de retour ». La forme annamite correspondante, *vóc*, n'a qu'un sens physiologique et matériel ; elle désigne la forme du corps vivant. De là on a passé insensiblement au sens psychologique. Un corps qui a une forme, surtout qui a une belle forme, un corps qui a une belle prestance, un corps vigoureux et fort, grand et gros, car ces idées sont contenues dans le mot *vóc*, ce corps, dis-je, doit avoir en lui un principe quelconque qui lui communique cette taille, cette prestance, cette santé, cette énergie, cette vigueur. C'est ce principe que désigne le mot *phách*, forme développée, au point de vue sémantique, du mot *vóc*. Le *phách*, c'est le principe vital ou, pour mieux dire, les principes vitaux en tant qu'ils se manifestent par la belle apparence extérieure d'un corps vigoureux et puissant. Mais ce principe est encore une « influence », c'est un « souffle » ; ce sens physique originel de toute la famille apparaît, tout comme nous l'avons vu pour le mot *hồn*, dans le sens cosmologique de « souffle de rétraction de la nature » (1).

Poursuivons l'étude des *phách*, à l'aide des expressions fournies par les dictionnaires, et plus ou moins usitées parmi le peuple. Les *phách* sont tantôt associés au *khí*, considéré alors comme la « faculté pensante » de l'homme, par opposition à la « faculté sensitive »; tantôt aux *hồn*, considérés alors comme le « principe de la raison », par opposition au « principe de vie animale ». L'expression *phách hồn* est même traduite, « le corps et l'âme ». Les âmes abandonnées, les fantômes, les revenants, sont désignés par l'expression *âm phách*, « esprits du principe femelle et obscur, esprits du lieu obscur » ; comparez *âm hồn* qui désigne des esprits de même nature, des âmes abandonnées et errantes, sans sépulture, sans sacrifices rituels.

De même qu'on dit de quelqu'un qu'il est « privé de ses sens » sous l'influence d'une émotion violente, de même on dit en annamite qu'il est privé de ses *phách*, de ses souffles vitaux : *phách lạc, hồn xiêu*, « quant à ses *phách*, s'égarer; quant à ses *hồn*, errer à l'aventure », c'est-à-dire perdre l'esprit, perdre ses sens ; ou bien encore, tomber en syncope, s'évanouir ; *hồn kinh*,

---

(1) La question de savoir si les mots *phách* et *vóc* appartiennent à la même famille que *hơi*, *khí*, *hồn*, etc., est délicate à résoudre. J'en dirai un mot plus loin à propos des mots *vía* et *vệ*.

phách sảng, « quant à ses *hồn*, être saisi de terreur ; quant à ses *phách*, délirer » ; *sảng phách tìm phương ẩn nép, kinh hồn kiếm nẻo trốn hình*, « délirant quant à ses *phách*, il cherche un moyen pour se cacher ; épouvanté quant à ses *hồn*, il cherche un sentier pour fuir et éviter le châtiment ». Pour l'explication de ces expressions, il faut tenir compte du parallélisme poétique de la langue ; elles montrent seulement que les *phách*, de même que les *hồn*, sont comme perdus, par l'effet d'une émotion violente, comme la peur, ou dans certains états, comme la syncope, l'évanouissement. Une personne en cet état semble être privée de ses principes vitaux, aussi bien de ceux qui la font penser et raisonner, que de ceux qui sont cause en elle de la force, de l'énergie physiques.

Il est temps d'aborder la question du nombre des principes vitaux. Il y a trois *hồn*, les expressions et les faits que je vais citer le montreront clairement. Quels sont ces trois *hồn* ? Les dictionnaires, les lettrés expliquent qu'il y a le *sinh hồn*, « principe de la vie pure et simple », de la vie végétative, si l'on veut ; le *giác hồn*, « principe de la vie sensitive », par lequel on connaît, on perçoit ; le *linh hồn*, ou *thần hồn*, « principe spirituel », principe de la raison. Ce sont là spéculations philosophiques. Le détail de ces principes a peu pénétré, ou même n'a pas pénétré du tout, dans la conscience populaire, et rares sont ceux qui, n'étant pas quelque peu initiés aux systèmes de la philosophie chinoise, peuvent expliquer ce que sont ces trois *hồn*. Mais, en revanche, le fait qu'il y a trois *hồn*, ni plus ni moins, est profondément ancré dans l'esprit des Annamites. L'expression revient très souvent dans l'usage ordinaire de la vie.

Il y a sept *phách* ; c'est ce que nous montre l'expression sino-annamite *tam hồn thất phách*, qu'Eitel traduit : « trois est le nombre de l'âme mâle (animus), sept est le nombre de l'âme femelle (anima) », « les trois esprits raisonnables et les sept esprits animaux », et le P. Rey, dans son dictionnaire hakka-français, « les trois principes supérieurs et les sept principes inférieurs de l'âme ».

Ici se présente un curieux problème de sémantique. Il semble que la notion des sept principes vitaux inférieurs, qui s'exprime par le mot sino-annamite *phách*, aurait dû s'étendre à la forme annamite de ce mot, *vóc*. Or il n'en est rien : *vóc* n'a qu'un sens, celui que j'ai mentionné, « apparence extérieure du corps, corps ». On ne peut même supposer qu'il puisse y avoir plusieurs *vóc* ; aucun fait linguistique ou religieux ne le permet. Par contre, cette théorie des sept principes vitaux inférieurs a passé, en Annam, au mot *vía*. Pourquoi cela ? Faut-il en conclure que le mot *vía* et le mot *phách*, par conséquent *vóc*, sont des mots apparentés, peut-être même des formes dialectales d'un même mot ? Je ne saurais le dire avec certitude [1].

---

[1] Le mot annamite *vía* et sa forme sino-annamite *vệ* 衛, appartiennent à la famille de *hồn*, *khí*, *hơi*, etc. En effet, *vệ* a en chinois les formes *wai*, *wei* ; ces formes

Quoi qu'il en soit, le mot *vía* est une forme annamite du sino-annamite *vệ* 衞, lequel, outre divers autres sens qui constituent en réalité des mots différents, signifie « les esprits vitaux » (d'après Couvreur), « le développement physique » (d'après Eitel) : *vinh vệ* 榮衞, « la vigueur du sang et du souffle, santé parfaite ». Nous avons précisément ici le sens déjà indiqué pour le mot *phách*, principe vital, manifesté principalement par la santé et la corpulence.

Mais je n'ai pas connaissance que la théorie des sept principes vitaux inférieurs se soit attachée au mot *vệ* : en sino-annamite, c'est uniquement au mot *phách* qu'elle est unie; en annamite au contraire, ce n'est pas au mot *vóc*, correspondant de *phách*, mais au mot *vía*, correspondant de *vệ*.

Voyons donc ce que sont les *vía*, d'après les expressions de la langue populaire.

Le mot *vía* est rapproché du mot *bóng*, dans l'expression *bóng vía*, « esprits vitaux ». Le mot annamite *bóng* signifie « ombre ». Il paraît entrer dans les expressions *con bóng, bà bóng, mụ bóng*, « pythonisse, devineresse, sorcière »; *bóng côt*, « medium » des scènes d'hypnotisme et d'évocation ; sans doute parce que la pythonisse ou le medium donne asile à « l'ombre », c'est-à-dire à l'âme, aux esprits d'une personne morte que l'on évoque, ou à l'esprit que l'on veut interroger. Il est possible cependant que dans cet emploi *bóng* soit un mot différent de *bóng*, « ombre ». Mettons simplement que ce mot a certains rapports avec la notion des *vía*, des principes vitaux. Je ne crois pas qu'il faille aller plus loin (1).

---

auraient pu donner en sino-annamite **oai* (= *wai*) ; **uy*, (= *wi*), **vi* ; c'est cette dernière forme **vi* que suppose la forme annamite *vía*, l'*a* final non accentué étant une voyelle paragogique qui se développe souvent à la fin de mots annamites (voir ma *Monographie de a final*, dans B. E. F. E.-O., 1904, pp. 1065-1081). A son tour, cette forme sino-annamite *vệ*, **vi*, pourrait donner en annamite des formes **vay*, **vǎy*, **vây*. Nous nous rapprochons ainsi des formes sino-annamites *hoàn*, *hồn*, *vân*, *phân*, et des formes annamites *mây*, *hơi*, etc. que nous avons vues précédemment. La loi de concordance des finales *y* : *n* : *t*, cette dernière se gutturalisant et se palatalisant tant en sino-annamite qu'en annamite, nous permet de rapprocher la forme **vǎy* de la forme *phách* et *vóc*. Remarquer que le mot annamite *vía*, a une forme double *vơn*, dans *vía vơn*, même sens, qui confirme ces rapprochements. Mais la parenté de *vệ*, *vía* avec *phách*, *vóc* n'est pas certaine.

(1) Cependant un correspondant de l'« Avenir du Tonkin » du 20 mars 1909 écrivait du Thanh-hoa, si je ne me trompe, qu'un Annamite qui avait eu son pantalon mordu et déchiré par un chien enragé, avait pris un remède pour se guérir des suites de cette morsure, en disant : « Heureusement que ce n'est pas mon ombre qui a été mordue ! J'en serais mort. » — Les sauvages Ca-lơ de la province de Quảng-trị envoûtent leurs ennemis en plantant leur coutelas en terre sur l'ombre de la personne dont ils veulent se venger. Cette personne ne tarde pas à mourir de consomption. Ces faits font supposer une certaine relation de l'ombre avec les principes vitaux. Je les signale en passant, pour faire remarquer combien il serait désirable de se livrer à une enquête de détail sur les croyances des Annamites avant de pouvoir asseoir une théorie définitive.

Le jour de la naissance de quelqu'un est désigné par l'expression *ngày vía*, « le jour des *vía* », ce qui doit signifier, je pense, le jour où l'on reçoit les *vía*, les esprits vitaux. Fêter le jour de la naissance se dit *ăn vía*, « manger à l'occasion des *vía* ».

Comme on le verra ci-dessous, au moment de la mort les *vía* sont considérés comme sortant du corps, ainsi que les *hồn*, et on les appelle par trois fois. Ceci est à rapprocher du fait que la cessation du *hơi*, *tắt hơi*, est considérée comme le signe de la mort (*supra*, p. 72). Et peut-être la théorie du P. de Rhodes, qui traduit le mot *vía* par « spiritus vitales, vel animales, vel respiratio », est-elle exacte (1). Les *vía* que l'on reçoit à la naissance, que l'on perd à la mort, seraient la respiration, le souffle vital. Mais une question se pose : Pourquoi croit-on qu'il existe plusieurs *vía* ? Le souffle vital peut entrer pour quelque chose dans la notion des *vía*, mais ce n'est pas tout.

On peut perdre les *vía* soit par suite d'une émotion intense, par exemple la peur, soit par suite d'un évanouissement : *sợ quá, mất hồn mất vía*, « être pris d'une grande peur, et perdre ses *hồn* et ses *vía* » ; *thất kinh hồn vía*, « laisser échapper, par suite de la frayeur, ses *hồn* et ses *vía* ». Une émotion de nature différente, comme la joie, la surprise, l'admiration, peut faire perdre aussi les *hồn* et les *vía*. Le délire, on l'a vu, fait perdre les *hồn* et les *phách* ; il doit en être ainsi pour les *vía*. La mort est la perte définitive des *hồn* et des *vía* qui quittent le corps. Je ne crois pas que le sommeil soit considéré comme une perte des *hồn* et des *vía* ; je n'ai pas de fait qui le prouve ; l'expression *ngũ hồn*, « dormir quant à ses *hồn* », signifie que l'on dort profondément et que, pendant le sommeil, l'usage des *hồn* est suspendu. Les esprits, les démons, soit ceux qui proviennent d'âmes humaines abandonnées, soit ceux qui sont indépendants des hommes, saisissent, croit-on, les *hồn* des vivants pour en faire leurs domestiques. Alors les personnes ainsi dépouillées de leurs *hồn* meurent. C'est dans ce sens que l'on maudit quelqu'un en lui disant : *ma bắt*, « que l'esprit te saisisse ! », c'est-à-dire, saisisse tes *hồn* ; c'est ce que redoutent les mères pour leurs enfants. Un esprit indéterminé est surtout redoutable aux enfants, c'est la *bà cô*, « madame la trisaïeule », qui vient saisir les *hồn* de ses petits-enfants pour s'en faire une escorte. Le P. de Rhodes (2) mentionne une ancienne pratique magique qui consistait à envoyer à quelqu'un un écrit par lequel on vouait ses *hồn* aux esprits, *chép lấy ba hồn bảy vía*.

Les *vía* ont diverses qualités suivant les personnes qui les possèdent, ou, pour mieux dire, les hommes ont diverses qualités suivant leurs *vía*. Il y a les personnes qui sont *lành vía*, *tốt vía*, « bonnes, favorables quant à leurs *vía* » ;

(1) Dictionnaire du P. de Rhodes, s. v. *vía*. Ailleurs, au mot *hồn*, il traduit par « halitus ».
(2) Dictionnaire, s. v. *hồn*.

d'autres sont *xấu vía*, *độc vía*, « mauvaises, nuisibles quant à leurs *vía* », c'est-à-dire que les unes portent bonheur, ont une influence propice, tandis que les autres ont une influence néfaste. On dit aussi que certaines personnes sont *rất vía*, ce qui signifie, je crois, « qui ont beaucoup de *vía* », *rất* indiquant le superlatif; cette expression a un sens favorable. Avec les deux mêmes sens, on dit que telle personne est *nhẹ vía*, « légère quant aux *vía* », c'est-à-dire portant bonheur, et que telle autre est *nặng vía*, « lourde quant à ses *vía* », c'est-à-dire portant malheur. Les expressions *vía nhẹ*, *vía nặng*, « *vía* légers, *vía* lourds », ont le même sens. Pour comprendre l'emploi des mots *nặng*, *nhẹ*, il faut rapprocher les expressions telles que *nặng tay*, « lourd quant à la main », c'est-à-dire brutal ; *nặng lời*, « lourd par les paroles », c'est-à-dire, qui offense, qui blesse ; *nặng lòng*, « lourd quant au cœur », pénible à supporter. Il s'agit de *vía* lourds ou légers à supporter, par conséquent causant de la peine ou de la joie, du malheur ou du bonheur. Cela nous ramène aux expressions que nous avons vues plus haut, *nặng khí*, *nặng hơi*, *nhẹ khí*, *nhẹ hơi*, personnes, ou lieux « lourds ou légers quant aux émanations, quant à l'haleine, quant au souffle vital, quant au principe vital ». Pour les *vía*, principes vitaux d'une espèce particulière, nous avons aussi une influence de nature surnaturelle, qui agit sur la destinée des autres hommes, tout comme pour le *hơi* et le *khí*, souffle vital, autre principe vital d'une nature spéciale.

Les Annamites, dans l'usage ordinaire de la vie, font grande attention à cette qualité des *vía* des personnes avec lesquelles ils ont des rapports. Au jour de l'an, ils ne laisseront pas pénétrer dans leur maison quelqu'un qui passera pour avoir des *vía* funestes, alors qu'on recevra avec joie une personne dont les *vía* sont réputés favorables. De même, s'il y a dans la maison un malade, un nouveau-né, une femme en couches, si l'on nourrit des vers à soie, etc., une personne aux *vía* lourds sera écartée soigneusement ; la marchande l'éloignera aussi de son étalage. La croyance à l'influence du *hơi* et du *khí* produit, on l'a vu, les mêmes effets.

Quelles sont les personnes à *vía* lourds, et celles à *vía* légers ? Il n'y a pas de règle précise pour le déterminer. En général les riches, les personnes heureuses, les gens bien vêtus, les gens bien portants, d'une manière générale les hommes, sont réputés, à première vue, comme ayant des *vía* favorables. Par contre, les pauvres, les mendiants, les gens mal vêtus, les malades, en général les femmes, sont considérés comme ayant des *vía* funestes. C'est aussi affaire d'expérience personnelle ; on aura remarqué que l'on a été affecté de tel ou tel malheur après avoir reçu la visite de telle personne ou l'avoir simplement croisée en chemin ; cela suffit pour la classer dans la catégorie des gens « lourds par leurs *vía* ». Peu à peu ce bruit se répandra et, la crédulité générale aidant, cette personne aura cette réputation dans tout son village, dans toute sa région. Au contraire, une marchande aura fait une fois ou deux d'excellentes affaires dans la journée où telle personne lui aura fait ses premiers achats, cette personne sera considérée comme ayant des *vía* favorables.

Dans le doute on s'abstient par prudence, surtout dans les cas énumérés plus haut: jour de l'an, malade ou femme en couches dans la maison, etc.

Les *vía* ne perdent pas leur influence, bonne ou mauvaise, à la mort de la personne qui les possédait. Les *vía* des ancêtres font sentir leur influence sur leurs descendants. C'est ainsi qu'une femme dont tous les enfants meurent en bas-âge dira : *vía kiếp ông cha rứa rồi, biết răng được?* « Les *vía* de la destinée de mon père sont ainsi, que puis-je y faire ? » On a vu que pour l'influence du *hơi* et du *khí*, il en était de même, avec une nuance différente.

Quelques expressions relatives aux *hồn* et aux *vía* sont énigmatiques, peut-être seulement enfantines. On dit :

Hồn lơ, vía lững ;
Hồn đứng, vía ngồi.
Hồn khôn, vía dại ;
Hồn dài, vía ngắn.

La traduction littérale est: « *Hồn* insouciants, *vía* négligents ; — *hồn* debout, *vía* assis ; — *hồn* sensés, *vía* stupides ; — *hồn* longs, *vía* courts. »

Cela n'a pas l'air de signifier grand'chose. Etudions cependant ce spécimen de la poésie populaire, car il s'agit de vers. Remarquons d'abord que l'on emploie ces expressions — un seul des quatre vers, ou deux réunis par la rime — surtout quand on s'injurie, quand on se fait des reproches. Par exemple deux femmes sont en train de marchander sur le marché: l'une demande de sa marchandise un prix que l'autre juge exorbitant ; l'acheteuse dira à la marchande : « Ma sœur aînée, où sont donc vos *hồn* insouciants et vos *vía* négligents ? ou : vos *hồn* sensés et vos *vía* stupides ? tâchez de vous en souvenir ! Allez à leur recherche ! etc. » C'est comme si elle voulait dire : « Vous me demandez ce prix ! mais vous avez perdu le sens ! Vous avez perdu la tête ! »

Pour le sens, remarquons que *lơ* et *lững* sont un mot double dont les deux parties ont la même signification ; on n'introduit donc par là aucune distinction entre les *hồn* et les *vía* : les uns comme les autres sont « négligents, insouciants ». D'autre part le mot *lững* amène au vers suivant la rime *đứng*, « être debout », qui amène également par parallélisme le mot qui lui fait contraste, *ngồi* « assis ». Je crois donc qu'il ne faut voir ici aucun sens profond. Nous avons tout simplement des chevilles poétiques, comme il s'en trouve tant dans la poésie populaire, surtout dans la poésie enfantine annamite [1]. Les mots *khôn* et

---

(1) Comparez cette berceuse usitée au Tonkin :

Con gà lác lác ; lá chanh !
Con lợn ủn ỉn : mua hành cho tôi !
Con chó khóc đứng khóc ngồi :
Mẹ ơi ! đi chợ mua tôi đồng riềng !

dại, « sensé, prudent, habile, raisonnable », et « sot, stupide, insensé, privé de raison », sont deux mots ordinairement associés ensemble, formant un mot double par parallélisme de contraste. C'est ainsi que l'on dit : *khôn dại, xin nhờ ông*, « sensé ou stupide, (c'est-à-dire, quelle que soit la manière dont j'agisse), je demande votre aide. » Ce sont les termes de cette poésie qui ont le plus de sens, c'est-à-dire ceux dont le sens s'adapte le mieux à la notion des *hồn*, « principes de raison » dans l'homme, et aux *vía*, « principes animaux ». Mais immédiatement la rime reprend ses droits, et le mot *dại*, « insensé », nous amène, au vers suivant, le mot *dài* « long », lequel à son tour, par parallélisme de contraste, amène le mot *ngắn*, « court » : *hồn* longs, *vía* courts ? S'agit-il d'une dimension comme volume ? S'agit-il d'une durée plus ou moins longue ? Car les mots *dài* et *ngắn* peuvent aussi bien s'appliquer à l'espace qu'au temps. Je ne saurais le dire. Probablement nous avons ici une simple cheville poétique où le sens est laissé de côté aux dépens de l'harmonie. En somme, ces expressions sont dictées par cet amour de la cadence, de l'harmonie, qui caractérise la langue annamite, et qui poursuit les Annamites même lorsqu'ils s'injurient. Deux expressions seulement paraissent avoir un sens réel : *khôn dại*, « sensé, stupide », qui s'applique bien à la notion des *hồn* et des *vía*, — et *lơ lửng*, « négligent, insouciant », cette dernière convenant à la circonstance où elle est employée, puisqu'il s'agit d'une personne qui en injurie une autre et lui demande « où sont allés ses principes vitaux insouciants. » Ces

---

« La poule glousse ; feuilles de citronnier !
« Le cochon grogne ; achetez-moi des oignons !
« Le chien gémit debout, il pleure assis ;
« Mère ! allez au marché m'acheter une sapèque de cardamome galanga ! »

Les mots rimes, *chanh, hành, ngồi, tôi*, amènent un sens décousu et baroque. De même dans la berceuse suivante usitée au Quảng-bình.

Xít tù và !
Qua năm mới, — tới năm cũ ;
Đào lỗ mà chôn, — Con chồn nhảy ra ;
Con ma nhảy lại, — Mụ Đại đập đi ;
Mụ Nhị mần thịt ; — Mụ Chịt nấu ăn !

« Soufflons dans la trompe ! L'année nouvelle est arrivée, l'année ancienne est passée (interversion amenée par la rime ; mot à mot : « nous passons à l'année nouvelle, nous arrivons à l'année ancienne ») ; creusons un trou pour enterrer [la belette] ; la belette saute dehors ; le démon saute à son tour ; la mère Đại frappe dessus ; la mère Nhị dépèce [la belette] ; la mère Chịt la cuit et la mange ! »

Toutes les phrases de cette berceuse sont des chevilles amenées par la rime ; au troisième vers la rime amène même un sens absolument impossible, il faut entendre le contraire de ce que l'on dit.

expressions viennent à l'appui des notions que nous avons déjà vues ; elles ne nous apprennent rien de nouveau. On devait quand même les mentionner dans une étude sur les locutions populaires, car elles sont d'un usage journalier.

Revenons à la question du nombre des principes vitaux.

Il y a trois *hồn*, ai-je dit ; il y a aussi sept *phách*, mais non sept *vóc* ; il y a sept *vía*, mais non sept *vệ*. J'ai attiré l'attention plus haut sur cette interversion entre les expressions sino-annamites et annamites au sujet de la notion de la pluralité des principes vitaux inférieurs. Y a-t-il toujours, chez toutes les personnes, sept *phách*, ou bien ce nombre est-il, chez une certaine catégorie, porté à neuf ? Je l'ignore, n'ayant aucun document pour élucider la question. Mais ce qui est certain, c'est que les *vía* sont au nombre de sept chez les hommes, au nombre de neuf chez les femmes. C'est une notion qui se retrouve dans toute la psychologie religieuse et magique annamite. Les exemples de l'application de cette doctrine sont nombreux ; il serait à désirer qu'on les collectionnât tous ; je donnerai ici ceux que j'ai pu réunir, d'abord ceux qui ont rapport à la naissance et à l'enfance, ensuite ceux qui regardent la vie ordinaire, enfin ceux qui concernent les rites funèbres.

Dans le Quảng-bình, dès qu'un enfant est né, on prend un tamis, *trảng*, en bambou tressé, sur lequel on dépose sept sapèques si c'est un garçon, neuf si c'est une fille, et quelques habits ou couvertures, et on y place l'enfant, le laissant ainsi quelque temps (1).

Au Tonkin, le septième jour après la naissance de l'enfant, on offre un sacrifice à la patronne ou aux douze patronnes des accouchements, *bà mụ*. Parmi les présents figurent sept chiques de bétel si c'est un garçon, neuf si c'est une fille (2).

Si le jeune enfant fait une chute, on croit que c'est parce que les patronnes des accouchements l'ont abandonné. On leur offre donc un sacrifice de sept œufs et sept boulettes de riz, si c'est un garçon, neuf si c'est une fille, et on dépose ces présents par terre à l'endroit où a eu lieu la chute (3).

Pour que les membres de la famille et les personnes qui se trouvent dans la maison au moment de l'accouchement puissent se débarrasser du *phong long*, ou *cung long*, sorte de souillure, d'influence néfaste qu'ils contractent par suite de l'accouchement, il faut qu'ils consacrent de suite à un achat quelconque, ou qu'ils jettent simplement dans le chemin, sept sapèques si l'enfant est un garçon, neuf si c'est une fille (4).

---

(1) L. Cadière. *Coutumes populaires de la vallée du Nguồn Son*, dans B. E. F. E.-O., 1902, p. 352.

(2) Dumoutier. *Essai sur les Tonkinois*, dans Revue Indochinoise, 15 avril 1907, p. 454

(3) Dumoutier, *id. ibid.* p. 455

(4) Dumoutier, *id. ibid.* p. 456. Sur le *phong long*, voir Cadière, *id. ibid.* p. 352-353.

Trois ou quatre jours après sa délivrance, la femme qui vient d'accoucher prend sept feuilles de jaquier, si l'enfant est un garçon, neuf si c'est une fille, les fait cuire doucement dans un vase plein d'eau, et s'en lave les seins en les massant, puis les peignant avec un gros peigne, de haut en bas ; cette pratique provoque la sécrétion du lait (1).

Sept jours après la naissance, si c'est un garçon, neuf si c'est une fille, a lieu la première cérémonie des relevailles, *đầy cữ*, « accomplissement du temps de l'interdit ». Parmi les mets que l'on offre aux patronnes des accouchements, figurent sept ou neuf morceaux, suivant le sexe, de mamelles de truie (2).

Les hommes calment les éructations qui surviennent après le repas, en buvant sept gorgées d'eau, les femmes doivent en boire neuf (3).

Quand on construit une jonque, pendant la cérémonie de « la jointure des mortaises », *lễ nhập kim*, on place sur les pièces de la quille, aux mortaises, outre divers objets d'un caractère magique, sept sapèques portant sept effigies différentes, [peut-être neuf si la propriétaire de la jonque est une femme] (4).

Lorsqu'une personne a rendu le dernier soupir, une personne d'une autre famille fait l'appel des âmes. Elle monte sur le toit de la maison, au-dessus de la travée où repose le mort, et, la face tournée vers le Nord, tenant l'habit que le mort portait habituellement, le collet de la main gauche, le dos de l'habit de la main droite, ou le collet de la main droite, le pan de l'habit de la main gauche, appelle les principes vitaux du mort à trois reprises différentes (5). Au Quảng-bình, la phrase d'appel est ainsi conçue : *Hu ba hồn bảy vía* [si c'est un homme], *chín vía* [si c'est une femme], (ici le nom de la personne décédée), *ở mô về nhập xác*. « J'appelle les trois *hồn* et les sept (ou neuf) *vía* d'un tel ou d'une telle; en quelque endroit qu'ils se trouvent, qu'ils reviennent et réintègrent le corps ! » Pour les noyés, dont on a repêché le cadavre, les parents vont le long des rives du fleuve, faisant les mêmes appels, aux environs du lieu où s'est produit l'accident.

Le petit cercueil dans lequel on place une poupée et qu'on enterre avec le mort est lié par une corde qui fait sept tours s'il s'agit d'un homme, neuf tours s'il s'agit d'une femme (6).

Lorsque le cercueil a été descendu au fond de la fosse, le bonze fait lentement le tour de la fosse, présentant toujours au cercueil le côté droit, et renouvelle l'opération sept fois pour un homme, neuf fois pour une femme (7).

---

(1) DUMOUTIER, *id. ibid.* p. 457. Voir aussi CADIÈRE, *id. ibid.* p. 353-354.

(2) DUMOUTIER, *id. ibid.* p. 460.

(3) DUMOUTIER, cité dans B. E. F. E.-O., 1903, p. 675.

(4) CADIÈRE. *Coutumes populaires de la vallée du Nguồn Son*. B. E. F. E.-O., 1902, p. 373.

(5) DUMOUTIER, *Le Rituel funéraire des Annamites*, p. 14 ; — LESSERTEUR, *Rituel domestique des funérailles en Annam*, p. 9.

(6) DUMOUTIER, *id.* p. 45.

(7) DUMOUTIER, *id.* p. 78.

D'après le témoignage de Baron, « les Tonkinois observent entre les sexes la distinction suivante : lorsqu'un homme meurt, il est enseveli dans sept de ses meilleurs vêtements ; si c'est une femme, dans neuf [1]. »

Les populations de race Tay de la province du Kouang-si (Chine) gardent le cercueil avant l'ensevelissement, sept jours ou un multiple de sept, si c'est un homme, neuf jours ou un multiple de neuf, si c'est une femme [2].

Pour les cas suivants, je ne sais si la théorie des sept ou des neuf principes vitaux est réellement en cause.

L' « âme de soie », *hồn bạch*, *linh bạch*, qui joue un rôle important dans les rites funèbres, est une pièce de soie ou de cotonnade, qui doit avoir *sept* coudées de long. Lorsque le mourant est sur le point de rendre le dernier soupir, on la place sur le creux de la poitrine du malade, pour qu'elle recueille ses principes vitaux. Après la mort, on la noue en lui donnant vaguement une forme humaine, et elle sera traitée, pendant les funérailles, et cent jours après, comme si elle renfermait l'âme du défunt [3].

Dans le cercueil, on place, tout à fait au fond, immédiatement sous le cadavre, « la planche aux sept étoiles », percée de *sept* trous dessinant la forme de la Grande Ourse. Si on ne met pas cette planche, on doit au moins dessiner sur le fond du cercueil la forme de la Grande Ourse [4].

Pendant que le cercueil est porté à la fosse, on place sur le couvercle *sept* flambeaux allumés, disposés de manière à former la figure de la Grande Ourse [5].

On le voit par les exemples cités, la théorie des sept *vía* pour les hommes, des neuf *vía* pour les femmes, est profondément ancrée dans l'âme annamite. Elle joue même un plus grand rôle que la théorie des trois *hồn*, dont on n'aperçoit de traces que dans les expressions populaires, mais qui n'a, à ma connaissance, aucune répercussion dans les pratiques religieuses ou magiques.

Il ne sera pas inutile d'ajouter que ces deux noms de nombre, trois et sept, entrent dans un certain nombre d'expressions populaires, pour désigner un nombre illimité. On a, par exemple : *làm xấp ba xấp bảy*, « travailler trois fois plus, sept fois plus » qu'un autre ; *ăn xấp ba xấp bảy*, « manger trois fois et sept fois plus » qu'un autre ; *ba chìm bảy nổi*, « sombrer trois fois et surnager sept fois », être en proie aux difficultés de la vie ; *ba chìm, bảy nổi, chín nhấp nhâu*, « sombrer trois fois, surnager sept fois, apparaître neuf fois » (ici nous avons le nombre neuf associé aux nombres sept et trois) ; *ba lừa bảy lọc*, « choisir

(1) S. Baron, *A description of the kingdom of Tonqueen*, dans Churchill, *A collection of voyages and travels*, vol. VI, p. 33.

(2) Cité dans B. E. F. E.-O., 1903, p. 675.

(3) Lesserteur, *op. laud.*, p. 10 et *passim*. — Dumoutier, *Le Rituel funéraire*, p. 14 et *passim*.

(4) Lesserteur, *id.* p. 11. — Dumoutier, *id.* p. 18.

(5) Dumoutier, *id.* p. 75.

trois fois, filtrer sept fois », choisir avec soin ; *ba lo bảy liệu*, « être inquiet trois fois, prendre ses précautions sept fois » ; *ba vuông bảy tròn*, « parfait sous tous les rapports » (« carré trois fois, rond sept fois » [?], ou « qu'on prenne trois, c'est carré ; qu'on prenne sept, c'est rond » [?]) ; etc. Dans ces expressions faut-il voir un effet de la croyance aux trois principes vitaux supérieurs et aux sept principes vitaux inférieurs ; ou bien plutôt, considérant ces expressions comme inspirées par le besoin de parallélisme et de cadence qui caractérise la langue annamite, devons-nous croire que la théorie des trois *hồn* a été amenée. dans le langage seulement, pour faire pendant à la théorie des sept ou neuf *vía*, théorie qui paraît plus profondément ancrée dans la conscience annamite, partant plus ancienne ? Ou bien même la théorie des trois *hồn* et des sept ou des neuf *vía* n'est-elle tout entière qu'une simple expression linguistique, sans signification philosophique pour ce qui est du nombre ? Je pose la question sans oser la résoudre. Un fait est à retenir, c'est que la théorie des trois *hồn* joue un rôle moins important que la théorie des sept ou des neuf *vía*.

Pour ne négliger aucun des éléments du procès, examinons maintenant deux hypothèses qui pourront nous servir à déterminer la nature des *vía* et des *phách*.

Le P. Souvignet (1) rapproche la notion des *phách* et des *vía*, de la notion des *khiếu* 竅. Ce mot sino-annamite, peu ou pas usité dans la langue vulgaire, désigne une « ouverture » et, par spécialisation à des idées philosophiques, « les ouvertures du corps ». Les notions qui se rattachent à ce mot sont, d'après les dictionnaires, fort embrouillées. Nous avons *cửu khiếu* 九竅, « les neuf ouvertures » [du corps]. Quelles ouvertures ? Un dictionnaire (2) indique les yeux, les oreilles, la bouche, etc., sans préciser davantage ; les autres dictionnaires ne spécifient pas (3). Nous avons *thất khiếu*, « les sept ouvertures », qui sont, ou bien les sept ouvertures de la tête : les yeux, les oreilles, les narines, la bouche ; ou bien les sept ouvertures qui sont supposées exister dans le cœur, comme canaux de l'intelligence ; de là vient que l'expression *tâm khiếu*, « les ouvertures du cœur », désigne l'intelligence, et que l'expression *vô khiếu*, mot à mot « sans ouverture », désigne un individu « stupide, sans intelligence », tout comme on dit en français, dans le langage familier, « c'est un enfant bouché ». Comme on le voit, cette notion des *khiếu* fait abstraction du sexe de l'individu, en se basant toutefois sur les données fournies par les dictionnaires. Le P. Souvignet ajoute bien que pour la femme, aux sept ouvertures que j'ai indiquées plus haut, il faut ajouter les deux ouvertures inférieures, servant aux fonctions de l'excrétion et de la génération. Je ne sais sur quelles autorités il se base, ni pour quelles raisons ces ouvertures seraient comptées chez la femme, et non chez l'homme. Si nous voulions tenir compte, chez la femme, des mamelles, nous nous heurterions toujours à la

(1) *Variétés Tonkinoises*, Hanoi, 1903, p. 254-255, n.
(2) Dictionnaire du P. Couvreur.
(3) Dictionnaires de Giles, Eitel.

difficulté de savoir laquelle des ouvertures doubles de la tête il faudrait compter seulement pour une unité pour arriver au chiffre sept ou au chiffre neuf.

Le folklore des *Mường* du Tonkin, population étroitement apparentée aux Annamites du point de vue linguistique et sans doute aussi du point de vue ethnique, nous fournit une autre donnée [1]. Chez les Mường, après la mort d'une personne, on prend son habit, du riz, du sel, trente sapèques, et une tige de canne à sucre et l'on va dans un carrefour faire les appels aux principes vitaux du mort. Remarquons qu'en idiome *mường* les principes vitaux sont désignés par le mot *wǟy*, qui correspond exactement, au point de vue phonétique, à la forme sino-annamite *vệ*, à la forme annamite *vía*. Or, voici l'explication que la légende donne de cette pratique. Jadis, le propriétaire d'un champ de cannes à sucre tua une jeune fille qui lui avait dérobé une tige de canne à sucre. Pendant que cet homme, touché de remords, se lamentait, il vit un vieillard majestueux qui lui donna le conseil suivant : « Il te faut rappeler les trois esprits et les neuf sens de A-Ngươi (nom de la jeune fille), et les faire revenir, d'où qu'ils se trouvent, de façon que l'esprit et le sens de la tête reintègrent la tête, que ceux du corps reviennent au corps, ceux des bras aux bras, ceux des pieds aux pieds, ceux de chaque partie du corps à la partie qui leur est assignée. Tu devras faire trois ou quatre appels et, à chaque appel, trois évocations en ces termes : « Esprits et sens de A-Ngươi ! Esprits et sens de A-Ngươi ! Esprits et sens de A-Ngươi ! En quelque endroit que vous soyez, réintégrez le corps de A-Ngươi, pour qu'elle revienne à la vie ! » Comme on le voit, c'est le rite de l'appel des principes vitaux, que les Annamites font sur la toiture de la maison, ou sur les rives du fleuve pour un noyé. Mais il y a ceci de particulier que les *vía* sont expliqués comme étant les sens, les esprits des diverses parties du corps, c'est-à-dire les principes vitaux qui les font vivre, agir, se mouvoir.

L'explication donnée par le conteur *mường* et l'explication que mentionne le P. Souvignet, confirmée en partie par les dictionnaires chinois, ont des points de contact très étroits. Je crois donc qu'il faut bien chercher les *vía* dans les parties diverses du corps, dans les organes des sens externes, dans les organes de la nutrition et de la génération, dans les membres [2]. Etant donné

---

(1) Cette légende est contenue dans un recueil manuscrit de textes *mường*, de M. Chéon, appartenant à l'Ecole Française d'Extrême Orient.

(2) Voici ce que m'écrit le R. P Kemlin, dont les études sur les pratiques et les idées religieuses et philosophiques des sauvages de la chaine annamitique dans le Sud-Annam, parues dans le Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, ont été si remarquées : « *Aĭ*, à mon avis, se rattache au *vía*, cantonais *wai* = *ai* = *vệ* = *vía*. C'est le rayonnement de la vie ; c'est quelque chose comme la puissance de l'homme : c'est, si vous voulez, une âme secondaire, émanation de l'âme principale. L'*ai* comme je l'ai défini est surtout jarai... L'*ai* des Sedangs se rapprocherait davantage des *vía* des Annamites : c'est, en effet, le *mơhol jeng ti*, « l'âme des membres » : il y en a autant que de membres ».

la grande importance que les Annamites et les Chinois donnent aux émanations, aux influences, aux énergies, aux forces du corps humain, aux principes qui le font vivre et se mouvoir, il n'est pas étonnant que les parties du corps, les organes des sens, qui tous paraissent avoir une vie particulière, aient été dotés chacun d'un principe de vie spécial. Mais quels sont les organes des sens, quels sont les membres du corps qu'il faut compter, quels sont ceux qu'il faut laisser de côté, pour arriver au chiffre de sept *vía* pour l'homme, et de neuf pour la femme ? Je n'ai jamais obtenu de réponse satisfaisante à cette question. Le P. Rey [1] fait la même remarque : « Nul ne peut dire ce qu'il entend exactement par ces principes ». Une autorité bien plus compétente, M. de Groot, s'avoue également incapable de donner une explication satisfaisante de cette croyance aux sept ou aux neuf principes vitaux [2]. J'ai contribué autant que je l'ai pu à élucider la question, au point de vue annamite, sans croire avoir obtenu des résultats bien appréciables.

Je crois bon cependant d'ajouter quelques remarques.

Les hommes ont sept *vía*, les femmes en ont neuf. Il ne faut pas croire pour cela que le plus grand nombre soit une perfection, car, en général, les *vía* d'une femme sont considérés comme étant plus funestes que ceux d'un homme. La visite, la rencontre d'une femme que l'on ne connaît pas, est considérée, *a priori*, comme de mauvais augure, celle d'un homme comme portant bonheur.

Il faut remarquer aussi que, si les *vía* doivent être rapprochés des organes des sens ou des membres du corps, ils en sont distincts. Ces appels répétés aux *hồn* et aux *vía* du défunt, pour les inviter à réintégrer le cadavre, ne se comprendraient pas si les *vía*, les *phách*, n'étaient que les organes des sens ou les membres du corps. C'est plus que cela. C'est l'énergie vitale qui se manifeste par ces organes, par ces membres, énergie qui cesse, qui s'en va, par la mort, et que l'on tâche de rappeler, de faire revenir dans le cadavre. Nous revenons donc à cette théorie d'une influence, d'une énergie, considérée comme se manifestant par certaines parties du corps, c'est-à-dire, selon le sens général de la famille à laquelle appartient le mot *vía*, comme une émanation se dégageant de certaines parties du corps, au même titre qu'une vapeur, un souffle se dégagent d'un corps.

Enfin il est bon de rappeler que nous avons, pour le mot *vía*, un sens naturel, « principes de vie », et un sens surnaturel, c'est-à-dire que ces principes de vie exercent, croit-on, une influence mystérieuse sur la destinée des autres hommes, même après la mort de leur possesseur. Ici, comme pour le mot *hơi*, ce sens surnaturel est basé sur le sens naturel : l'influence mystérieuse et surnaturelle est le prolongement, l'extension de l'influence, de l'énergie, des principes vitaux naturels de l'homme.

---

(1) *Dictionnaire Hakka-français*, au mot *p'ak* (= *phách*).

(2) *The religious System of China*, vol. IV, p. 70 et suiv., cité dans B. E. F. E.-O., 1903, p. 675.

AUTRES PRINCIPES VITAUX.

Il y a quelques autres mots qui désignent les principes vitaux de l'homme. Comme on le verra, ils ne sont pas usités, du moins avec tous les sens que leur donnent les dictionnaires chinois, dans l'usage ordinaire, mais je dois quand même les mentionner, pour faire voir quelle multiplicité de principes vitaux admet la philosophie chinoise.

Le mot sino-annamite *ma*, auquel les dictionnaires chinois donnent seulement le sens de « esprit méchant, démon », signifie aussi en annamite vulgaire, le cadavre de l'homme et l'âme de certains morts privés de sépulture, âme errante et malfaisante. Jamais ce mot ne s'applique au principe vital des vivants.

Le mot sino-annamite *quỉ* désigne, dans l'usage courant, certaines âmes de défunts abandonnées et méchantes. D'après les dictionnaires chinois, il désigne l'âme sensitive qui reste, après la mort, attachée au cadavre, ou bien l'essence vitale retournant à sa vraie demeure. Ces notions n'ont pas cours, que je sache, parmi le peuple; en tout cas, *quỉ* ne s'applique jamais aux principes vitaux d'une personne vivante.

Le mot, également sino-annamite, *thần*, désigne les âmes des ancêtres, dans un sens noble, par opposition aux âmes perverses, *ma* et *quỉ*. Il ne désigne jamais non plus les principes vitaux d'un corps en vie. Les dictionnaires nous donnent encore un grand nombre de sens : « énergie vitale, esprits vitaux ; — pouvoir, force, énergie ; — facultés intellectuelles, substance intelligente ; — caché, mystérieux, subtil ». Nous voyons là la succession de sens que nous ont offert les mots *hơi* et *khí*. Nous remarquons cette même succession de sens dans le mot sino-annamite *linh* qui, d'après les dictionnaires, signifie : « principe actif, puissance d'agir, force, influence ; — faculté de comprendre, intelligence, âme spirituelle ; — merveilleux, prodigieux, prodige, etc. ».

Tous ces mots, à l'exception peut-être de *ma*, se rangent régulièrement dans la famille de mots dont nous avons parlé au début au point de vue phonétique et surtout au point de vue sémantique.

Il est bon de faire ici une remarque. Nous avons étudié jusqu'ici les mots *hơi*, *khí*, *hồn*, *phách*, *vốc*, *vía*, *vệ*, *ma*, *quỉ*, *thần*, *linh*, qui expriment tous, d'une façon ou d'une autre, les principes vitaux de l'homme. Sur ces onze mots, huit sont purement sino-annamites, bien qu'employés dans la langue vulgaire; trois autres seulement, *hơi*, *vốc*, *vía*, font partie à proprement parler de la langue vulgaire, mais ne sont, on l'a vu, que des doublets des formes sino-annamites *khí*, *phách*, *vệ*.

Faut-il conclure de là que les idées relatives aux principes vitaux sont, comme les termes qui les expriment, des idées empruntées, des idées récentes ?

Avant toute conclusion, il faudrait d'abord savoir dans quels rapports la langue annamite est avec la langue sino-annamite ou chinoise. Il se pourrait

qu'il n'y eût pas seulement un rapport d'emprunt plus ou moins grand du vocabulaire, mais que les deux langues fussent apparentées par le fond même, à un degré qui reste encore à déterminer. Mais même en admettant la théorie de l'emprunt, on ne saurait conclure, de ce que les mots relatifs aux principes vitaux sont chinois, que les Annamites n'avaient primitivement aucune croyance sur ce sujet. Tout au plus pourrions-nous dire qu'aujourd'hui ils voient ces notions au travers des mots chinois, et que, par conséquent, les idées chinoises ont dû influer plus ou moins sur les idées annamites primitives. Mais si l'on considère combien ces notions sont profondément ancrées dans l'âme annamite, si l'on remarque qu'il n'y a pas la moindre trace d'un autre système de croyances, soit dans la langue, soit dans les rites ou dans les traditions, on ne peut s'empêcher de croire que les idées relatives aux principes vitaux sont primitives chez les Annamites.

SURVIVANCE, SPIRITUALITÉ, PLURALITÉ DES PRINCIPES VITAUX

La notion des principes vitaux étant presque toujours unie à une notion d'influence, la question de la permanence des principes vitaux est double : permanence des principes eux-mêmes, permanence de l'influence.

Le *hơi*, « souffle vital », disparaît complètement à la mort, il s'éteint. Il cesse en tant que « souffle », et rien ne semble subsister de ce qui fut l'haleine de l'homme vivant. Mais si on considère le *hơi* comme étant une émanation, ayant une certaine influence surnaturelle, il reste attaché au cadavre. La présence d'un tombeau, même ancien, près d'une maison, est considérée souvent comme funeste à cause du *hơi* qui s'en dégage, et ce *hơi*, « influence surnaturelle », n'est pas comme on l'a vu, absolument indépendant du *hơi* considéré comme souffle vital, comme haleine.

Les mêmes remarques sont à faire pour le *khí*. L'influence surnaturelle subsiste après la mort.

Pour les *phách*, je n'oserais rien affirmer, car les documents me manquent. Mais pour les *vía* la question est plus facile à résoudre. Il y a, comme pour le *hơi* et pour le *khí*, une influence surnaturelle qui ne cesse pas avec la mort, les *vía* des ancêtres se faisant sentir sur les descendants. Mais, alors que pour le *hơi* et le *khí*, nous n'avions pas la notion de la survivance d'un principe personnel, pour les *vía* il semble qu'on voie se dessiner cette croyance. Après la mort d'un individu, on appelle ses *vía* pour les faire revenir dans le cadavre et le ranimer. C'est donc que ces *vía* sont quelque part, ailleurs que dans le corps qu'ils animaient, mais qu'ils existent encore réellement. Le rite du rappel des *vía* suppose leur permanence après la mort, non en tant qu'influence, mais en tant que principes subsistants, on pourrait dire en tant que principes personnels. Où sont les *vía* ? Sous quelle forme subsistent-ils ? Pour quelle période de temps existent-ils encore ? Ce sont des questions auxquelles je ne saurais répondre, faute de documents.

Pour les *hồn*, principes de vie supérieure, il y a sans conteste une influence qui persiste, car les *ma*, les *qui*, les *thần*, ne sont, pour une certaine catégorie, que des *hồn*, des principes vitaux subsistant après la mort et doués d'une influence mauvaise ou bonne. Mais, alors que l'influence du *hơi*, du *khí*, était pour ainsi dire une influence en l'air, ne reposant sur aucune base, et que celle des *vía* revêtait aussi, quoique moins complètement, ce caractère vague et flottant, l'influence des *hồn* au contraire, est solidement fixée à un principe personnel qui subsiste après la mort, principe qui possède en propre cette influence et en use à son gré, pour le bien ou pour le mal, principe intelligent, qui connait les actes des hommes, qui récompense ceux qui lui témoignent du respect, qui punit ceux qui manquent aux égards qui lui sont dûs. Toutes les croyances des Annamites, tous leurs rites funéraires, toutes leurs pratiques du culte des ancêtres, toutes leurs pratiques magiques, leur langage de tous les instants prouvent la survivance des *hồn* en tant que principes personnels. Les *hồn* subsistent après la mort, identiques à ce qu'ils étaient avant, mais plus puissants, bien que n'ayant plus le corps à leur service. Ils peuvent causer le bonheur des hommes, leur procurer la richesse et les honneurs, comme ils peuvent aussi faire fondre sur eux toutes les calamités, les rendre malades, les faire mourir en leur enlevant leurs *hồn*.

Des trois *hồn*, quel est celui qui subsiste ? ou bien subsistent-ils tous trois ? Je crois qu'aucun Annamite du peuple ne s'est jamais préoccupé de cette question. En tout cas, je ne puis la résoudre. Mais il est certain que quelque chose de ce qui fut les *hồn* passe dans « l'âme de soie » au moment de la mort, et va résider ensuite dans la tablette funéraire. Il est certain aussi que quelque chose de ce qui fut soit les *hồn*, soit les *vía*, reste attaché au corps, ou peut-être y retourne après l'avoir abandonné à la mort. Les sacrifices faits sur les tombeaux, les soins qu'on leur donne, les exhumations, la croyance à l'influence du tombeau sur le bonheur ou le malheur du défunt, et, partant, sur la destinée des descendants, tous ces faits prouvent que quelque chose de ce qui fut les principes vitaux reste attaché au cadavre, même lorsqu'il ne reste plus rien de lui qu'un peu de poussière, ou seulement le lieu où il fut déposé [1]. C'est ce

(1) Au Quảng-bình, quand on porte un mort en terre, on fait faire au cercueil, pendant le trajet, plusieurs tours sur lui-même, même si c'est un parent, un membre de la famille, afin, dit-on, de dérouter l'esprit du mort, et pour que, ne trouvant pas son chemin, après ces tours, il ne puisse pas retourner à la maison et inquiéter les vivants. — Pour la même raison, on ne fera pas sortir le cadavre par la porte du jardin, mais on fera une ouverture dans la haie de bambous, ouverture que l'on fermera de suite après avec beaucoup de soin, pour que le mort ne retrouve plus la porte où il est passé pour la dernière fois. — Dans le Quảng-trị, pendant une épidémie de choléra, un Annamite avait fui le centre administratif où les autorités françaises avaient prescrit quelques mesures sanitaires. Comme on lui demandait pourquoi il avait fui, il répondit que c'était parce qu'on enterrait les morts trop profondément : son âme ne pourrait plus

quelque chose, c'est peut-être tous les principes vitaux subsistants, qui errent de ci de là, cherchant à nuire aux hommes, lorsque le cadavre est privé de sépulture, ou que le mort est privé des sacrifices rituels.

Cette persistance est indéfinie. On ne peut dire que les Annamites fixent un terme à l'existence des principes vitaux après la mort. L'influence des ancêtres est perpétuelle sur leurs descendants, de même que le culte que l'on rend aux ancêtres est perpétuel.

Mais on n'a aucune idée d'un châtiment ou d'une récompense, d'une sanction quelconque qui suive la mort, et qui soit proportionnée aux actes bons ou mauvais que l'on a faits pendant la vie. Le bonheur ou le malheur d'un homme, après sa mort, ne semble dépendre en rien, dans la croyance populaire, du caractère moral de sa vie. Tout homme, même le plus criminel, est considéré régulièrement, obligatoirement, par ses descendants, comme un ancêtre, c'est-à-dire comme une personne sacrée, divinisée en quelque sorte, ayant droit au culte. On élève des mausolées rudimentaires, même de petits autels, aux mânes des mendiants, des criminels décapités. Si un homme est malheureux après sa mort, ce n'est pas à cause des crimes qu'il a commis pendant sa vie, c'est à cause des fautes de ses descendants, c'est-à-dire de leur négligence à lui faire les offrandes rituelles, ou bien parce qu'il n'aura pas eu de tombeau, parce que son tombeau ne sera pas dans un endroit favorable. Ce sort peut être réservé à l'homme le plus vertueux.

Le bonheur consiste, pour une âme, dans la tranquille possession d'un tombeau, où le corps et les principes vitaux qui lui restent unis ne soient troublés par aucune influence funeste ; il consiste aussi dans les sacrifices, dans l'offrande de mets faite aux jours voulus ; et le malheur d'une âme consiste à être privée de tout cela.

J'ai tiré toutes ces notions des conversations que l'on entend tous les jours en Annam, des faits que l'on observe à chaque instant. Les croyances magiques se sont développées abondamment sur ce thème, elles ont même probablement vicié les croyances primitives. Mais je ne crois pas m'être écarté sensiblement des grandes lignes des croyances primitives des Annamites au sujet de la

---

sortir de terre et retourner à la maison aux jours des sacrifices rituels. — Dans le Quảng-trị, un domestique chrétien étant mort dans une maison annamite, le curé qui faisait les obsèques entendit, après le départ du corps, que l'on brisait un vase en le jetant par terre : c'était pour effrayer l'esprit du mort et l'empêcher de revenir dans cette maison pour nuire aux habitants. — Les explications données à ces faits sont absolument authentiques, comme toutes celles que je cite dans le cours de cette étude. Si même elles ne fournissaient pas la raison véritable des actes en question, elles témoignent cependant de la croyance des gens qui les accomplissent ; c'est ce qui importe ici. J'en dirai autant des proverbes ou dictons : je leur donne le sens qui m'a été fourni par les gens vivant autour de moi, sans m'inquiéter des significations différentes qu'ils peuvent recevoir dans d'autres régions.

survivance des principes vitaux après la mort. Ce n'est qu'après avoir réuni une grande quantité de faits particuliers et précis que l'on pourra avoir des idées plus nettes sur les détails de cette croyance.

Comment cette croyance à la persistance des principes vitaux a-t-elle pu se former dans la conscience des Annamites ? On peut se l'expliquer ainsi. Le primitif ne trouve dans son expérience de la nature aucun exemple d'anéantissement total et subit ; il constate des cas de déplacement, de transformation, même de disparition graduelle, mais non de disparition instantanée et définitive. Si cette règle s'applique à des objets quelconques, à plus forte raison doit-elle s'appliquer à un élément aussi important et aussi précieux que le principe vital. Quand donc le corps devient brusquement insensible, ce n'est pas que le principe vital qui l'animait se soit anéanti à l'instant de la mort, c'est qu'il s'est détaché du corps. C'est pour cela que les Annamites, à la mort d'un individu, rappellent ses esprits vitaux ; peut-être reviendront-ils ! Mais même s'ils ne reviennent pas, ils sont réellement ou avec le cadavre, bien que ne se manifestant plus en lui, ou dans l'âme de soie, puis dans la tablette funéraire, ou bien ils errent à l'aventure, malheureux, souffrant, faisant le mal.

On pourrait invoquer, comme facteur de la croyance à la survivance de l'âme, au point de vue annamite, les faits d'évanouissement, les faits d'émotion violente, qui, on l'a vu, privent les hommes de leurs *hồn* et de leurs *vía*, et cela momentanément ; mais je crois plutôt qu'il faut entendre ces expressions comme de simples métaphores formées postérieurement. Quant au rêve et au sommeil, ils n'ont rien à faire dans la question. Le sommeil et le rêve ne jouent aucun rôle dans la psychologie populaire annamite ; l'expression *ngủ hồn*, « dormir quant à ses *hồn* », c'est-à-dire « dormir profondément », indique simplement la suspension de l'exercice des facultés intellectuelles pendant le sommeil, tout comme l'expression *mất hồn* et les expressions semblables indiquent que, pendant un accès de colère ou sous l'effet de la terreur, on ne réfléchit plus, on n'est plus maître de soi. Le sommeil et le rêve sont considérés par les Annamites comme des faits naturels, qui peuvent cependant fournir une base à des croyances et à des pratiques magiques, mais qu'ils n'interprètent pas en fonction de la notion d'âme. Et même, en se plaçant à un point de vue plus général, on ne voit pas en quoi ils auraient eu besoin d'avoir recours à ces faits pour concevoir l'idée de l'existence et de la survivance du principe vital.

Les plantes et les animaux ont-ils, comme l'homme, un principe vital ?

Les plantes ont ou peuvent avoir un *hơi*, un *khí*, dans un certain sens. Le *hơi* d'une plante médicinale, c'est son action sur l'organisme, sa vertu propre, son influence. On dira que le *hơi* des arbres, d'un bois, est frais, ou malsain, désignant par là les exhalaisons, les émanations, les vapeurs, l'humidité qui se dégagent de ces arbres. Il ne s'agit pas là d'un principe vital. Les plantes n'ont pas de *phách*, elles n'ont ni *vía* ni *hồn*. Si quelqu'un prétend qu'elles possèdent le *sinh hồn*, « principe vital pur et simple, ou de vie végétative », il ne traduira pas, je crois, la croyance populaire, mais parlera sous

l'influence des idées chinoises ou des idées chrétiennes. Le mot *sinh* est employé pour les plantes dans le sens actif, *sinh hoa*, *sinh trái*, « produire des fleurs, produire des fruits », mais non dans le sens de « naître », quoique « la vie » de la plante soit rendue par le mot *sồng*, le même mot qui exprime la vie des animaux et la vie de l'homme, tout comme le mot *chèt*, « mourir » s'emploie pour les trois catégories d'êtres. La plante « vit » et « meurt », mais cette vie et cette mort ne semblent pas être causées par la présence ou la disparition d'un principe vital.

Les animaux n'ont pas, que je sache, de *hồn*, si ce n'est le *giác hồn*, « âme sensitive », mais sous la même réserve que plus haut pour le *sinh hồn*. Ils n'ont pas de *vía*, pas de *phách* ; mais ils ont un *hơi* et un *khi*, à peu près analogue au *hơi* des plantes, avec quelque chose en plus. Le *hơi* des animaux, ce sont les émanations qui se dégagent de leur corps, les odeurs, les effluves chauds, c'est le souffle, l'haleine. Pour le tigre, le *hơi* est en outre une influence surnaturelle, basée toujours sur l'idée des émanations naturelles, qui produit les effets funestes cités plus haut au sujet du *hơi* en général. Nous n'avons pas ici non plus, semble-t-il, la notion de principe vital, telle qu'elle existe pour l'homme ; nous n'avons même pas la notion immédiatement inférieure de souffle vital. Ces notions semblent s'appliquer à l'homme seulement.

Et cependant certains faits religieux semblent prouver que, dans certaines plantes, dans certains animaux au moins, tout ne disparaît pas à la mort ; il subsiste quelque chose. Nous abordons ici la question des « esprits ».

Certains animaux passent pour se transformer en « esprits », *thành ma*, *thành quỉ*, de leur vivant même. Je connaissais, dans le Quảng-bình, un vieux corbeau rusé qui avait cette réputation. A quoi correspond cette croyance ? Est-ce un « esprit » indépendant qui s'est logé dans le corbeau ? Est-ce un principe vital quelconque du corbeau vivant qui s'est transformé en esprit ? Ou bien veut-on dire simplement que le corbeau est devenu méchant comme un esprit ? Il y avait certainement, dans l'esprit des Annamites qui me citaient cet exemple, plus qu'une métaphore.

Dans certaines régions, on n'ose pas tuer un tigre de peur qu'il ne se venge. Je connais même un village dont les habitants, n'ayant pu décider un village chrétien, — question d'argent — à tuer deux ou trois petits tigres qui étaient tombés dans une fosse, les laissèrent aller. Ces gens ne voulaient pas tuer eux-mêmes les tigres. Il reste donc quelque chose du tigre après sa mort. Quelque chose d'analogue à l'âme des morts privés de sépulture, qui font du mal aux hommes, qui ont le pouvoir de se venger. Mais il vaut mieux peut-être laisser de côté la question du tigre : elle n'est pas claire, à cause de la croyance à l'existence d'un esprit « patron », « maître », « protecteur » des tigres, qui se fait jour dans certains endroits. Il faudrait un grand nombre de faits pour pouvoir tirer des conclusions.

Pour la baleine, le cas est plus clair : c'est le corps de la baleine, ce sont ses ossements que l'on vénère ; c'est sur son tombeau que l'on élève un temple.

Ces pratiques supposent la croyance à la survivance de quelque chose après la mort de la baleine. L'animal était considéré, de son vivant, comme possédant un pouvoir surnaturel, *linh*, *thiêng*, pour faire du bien aux hommes, secourir les naufragés. Ce pouvoir subsiste après la mort ; si le culte n'était pas rendu aux restes de la baleine, elle se vengerait peut-être, tout comme se vengent les âmes des hommes privés de sépulture ou de sacrifices rituels. Ce pouvoir semble donc bien résider dans un principe personnel qui subsiste après la mort de l'animal. Nous avons encore une preuve de ce fait dans le nom de la pagode de la baleine : *miếu ông*, *miếu bà*, « la pagode de Monsieur, la pagode de Madame », suivant le sexe de l'animal, sexe qui n'a pas été déterminé par l'observation directe, mais avec l'aide du sorcier. « Monsieur », « Madame », c'est le titre que l'on donne aux esprits, aux génies. Il y a donc un être personnel subsistant après la mort. Cet être paraît bien être l'esprit même de la baleine, son âme, si l'on veut, le principe vital qui l'animait.

Passons aux plantes. Au Quảng-bình un chrétien, loué pour abattre un arbre considéré comme habité par un esprit, vit en songe, la nuit suivante, les trois esprits de l'arbre qui l'injuriaient. Quels sont ces esprits ? Des esprits indépendants de l'arbre, ou les principes vitaux de l'arbre lui-même ? La question est obscure. J'ai essayé de la résoudre dans une autre étude (1). Il semble bien que ce soit, dans certains cas, l'esprit même de l'arbre, c'est-à-dire son principe vital, que l'on vénère ou que l'on craint. C'est donc peut-être lui qui subsiste après la mort de l'arbre.

Voici un autre cas que j'ai observé au Quảng-bình : quand on a achevé la construction d'une jonque, qu'elle a été tirée à l'eau et munie de ses agrès, on célèbre une cérémonie finale appelée *lễ yên ghe tống mộc*, « la cérémonie de la paix de la jonque, où l'on congédie le bois ». Ce mot *mộc* « bois » signifie ici « les esprits du bois », tout comme l'expression *giang sơn*, « fleuves et montagnes » signifie « les esprits des fleuves et des montagnes ». Le sorcier parcourt le pont de la jonque, donnant sur les bastingages et les diverses parties du bateau, des coups d'une petite hachette, et criant : *phà ! phà !* pendant qu'un aide, tenant en main une torche allumée, jette sur la flamme des pincées d'une poudre inflammable. Tous ces rites sont destinés à effrayer les esprits du bois. On a disposé par ailleurs un petit radeau en troncs de bananiers, sur lequel on a déposé du riz gluant, des crevettes, des feuilles de papier d'or et d'argent, un peu de vin, etc. C'est là que les esprits du bois, chassés de la jonque, sont forcés de s'embarquer, munis de provisions. Les esprits partis, la jonque est en paix : on pourra naviguer en toute sécurité. Quels sont ces esprits du bois ? Voici l'explication qu'on m'a donnée : le bois avec lequel on a construit la

---

(1) *Anthropos*, vol. V, pp. 1154-1155. *Sur quelques faits religieux ou magiques observés en Annam.*

jonque provient des arbres de la montagne; il se pourrait qu'un épervier, un corbeau, tout autre oiseau de proie, se soit posé sur ces arbres pour y dévorer un serpent, un rat, tout autre animal; ou bien il y aura fait son nid et y aura apporté toutes sortes d'animaux pour nourrir ses petits; les cadavres de ces animaux ont pu laisser dans l'arbre, par conséquent dans le bois, un esprit malfaisant, *yêu quái*, qu'il faut chasser à tout prix pour assurer la paix de la jonque et la sécurité de ceux qu'elle portera. Ces esprits, laissés par les animaux qui ont péri là-haut sur l'arbre, sont-ils des esprits indépendants des animaux eux-mêmes, logés seulement *par accident* dans leur corps, ou sont-ils les esprits mêmes de ces animaux, leurs principes vitaux subsistant après la mort? C'est la dernière hypothèse qui me paraît la plus probable. Il serait peut-être plus simple d'admettre que ces « esprits du bois » sont effectivement les esprits du bois. Mais ici encore se pose la question de savoir si ces esprits sont indépendants de l'arbre, ou ne sont autre chose que le principe vital de l'arbre? En tout cas, il faut remarquer que cette cérémonie du congédiement des esprits du bois est considérée comme une des plus importantes parmi celles qui accompagnent la construction d'une jonque; c'est dire que la croyance qu'elle suppose est profondément ancrée dans l'esprit des Annamites.

Il résulte de ces faits que, si les Annamites ne considèrent pas les plantes et les animaux en général comme doués d'un principe vital, ils croient cependant, au moins dans certains cas, à la survivance de quelque chose de ces plantes et de ces animaux, après leur mort; et ce quelque chose a tous les caractères des âmes humaines, des principes vitaux de l'homme. Pour avoir des données plus précises et plus certaines, il faudrait recueillir un grand nombre de faits de détail, les étudier et les comparer.

Poursuivant notre étude sur la nature des principes vitaux, voyons ce que les Annamites pensent de leur spiritualité. Pour le *hơi*, le *khi*, les *phách*, les *vía*, je n'ai pas de données. Pour les *hồn*, quelques expressions nous guideront. Les Annamites connaissent le *linh hồn*, qui est l'apanage de l'homme; ils vous diront que le *hồn* a une nature *thiêng liêng*. Ces expressions paraissent factices: la première provient de l'influence de la philosophie chinoise; la seconde se ressent de l'influence chrétienne, les chrétiens ayant adopté les mots *thiêng liêng* pour rendre l'idée de spiritualité. (Disons, entre parenthèse, que cette idée a peu pénétré dans leur esprit, car ce mot *thiêng liêng* est très souvent appliqué par eux fort mal à propos). Quoi qu'il en soit, étudions ces mots.

Thiêng est une forme annamite du sino-annamite *tinh* 精, « grain de choix; — principes constitutifs d'un être; — la partie la plus subtile d'une chose, subtil; — perspicace, intelligent; — démon, influence néfaste des démons ». Comme on le voit, le mot rentre, au point de vue sémantique, comme d'ailleurs aussi au point de vue phonétique, dans la famille de *hơi*, de *hồn*, etc. Mais le mot annamite *thiêng* n'a pas, dans l'usage ordinaire, tous ces sens. On dit d'un génie, d'un esprit, qu'il est *thiêng*, quand il manifeste sa présence, sa

puissance, par des signes extraordinaires, c'est-à-dire s'il accorde des faveurs aux hommes, s'il punit ceux qui lui manquent de respect, s'il se plaît à taquiner les hommes, à leur faire du mal. De même, une pagode, un bosquet, une montagne, un rocher, un étang sont *thièng* si, à cet endroit, une puissance invisible, indépendante de ces lieux mais y résidant, ou bien inhérente à ces lieux, s'y manifeste par des effets merveilleux, bons ou mauvais. Partout nous avons l'idée de quelque chose d'invisible, une force, un esprit, qui se manifeste au dehors par des signes, par des prodiges. Certains animaux, le tigre, l'éléphant, le rat, sont *thièng*, toujours parce qu'en eux, réside une force, une puissance ou une astuce d'un caractère mystérieux, qui se traduit au dehors par des effets extraordinaires.

Le mot *liêng* est une forme annamite du sino-annamite *linh* 靈. Ce mot n'est pas employé, que je sache, dans la langue vulgaire sous sa forme annamite *liêng*, si ce n'est dans l'expression *thièng liêng*, expression plus ou moins factice, comme je l'ai fait remarquer; en revanche, la forme sino-annamite *linh* est très employée. J'ai déjà dit plus haut (p. 93), les sens qu'a ce mot en sino-annamite : « principe actif, puissance d'agir, force, influence; — faculté de comprendre, intelligence, âme spirituelle; — merveilleux, prodigieux, prodige. » Les sens, on le voit, ont beaucoup de ressemblance avec les sens du mot *linh*. Dans la langue vulgaire, ce mot *linh* a exactement les mêmes emplois que le mot *thièng*, c'est-à-dire qu'il s'applique à un génie, à un lieu, à un animal qui a une puissance mystérieuse et invisible et qui la manifeste par des signes extérieurs bons ou mauvais. Lors donc que les Annamites appliquent aux principes vitaux supérieurs, aux *hồn*, ces mots *linh*, *thièng*, *liêng*, telles sont les idées qu'ils se font de ces principes vitaux : une puissance, une force invisible, qui se manifeste au dehors ; ou, plus simplement quelque chose d'invisible, qui ne tombe pas sous les sens. On voit combien cette notion que les Annamites ont de la spiritualité des *hồn*, notion bien imparfaite au fond, concorde cependant avec les explications que j'ai données au sujet du souffle vital et des principes vitaux.

Ces principes vitaux, spirituels dans le sens ci-dessus expliqué, sont multiples. Sans doute les Annamites connaissent le « moi » personnel, substratum auquel sont attribués tous les phénomènes qui se produisent dans chaque individu : c'est le *mình*, substratum plutôt physiologique que psychologique, car le mot *mình*, désigne primitivement le corps. Mais ce qui anime ce « moi », ce qui le fait vivre et agir, ce n'est pas un seul principe. Chacune des manifestations principales de la vie a été attribuée à un principe vital spécial : il y a le principe vital qui se manifeste par l'haleine, *hơi*, *khí* ; les principes vitaux qui se traduisent par la forme extérieure du corps, par la corpulence, la taille, une santé prospère, *phách*, *vóc* ; ceux qui se manifestent probablement par les fonctions organiques, par les sens externes, ou par l'action des membres, *vía*, *vệ* ; enfin les principes vitaux supérieurs dont on sait fort peu de chose quant à leur nature propre et à leurs fonctions. Ces divers principes s'enchevêtrent plus

ou moins, ils empiètent sur leurs attributions respectives, ils ne se distinguent pas nettement l'un de l'autre. La cause de cette confusion, c'est que la notion que l'on a de chacun d'eux, de son rôle, de son action, est vague et obscure. L'esprit annamite, perdu dans la complication des phénomènes vitaux internes ou externes, n'a su qu'y voir des forces, des influences, mais n'a pas su arriver à cette merveilleuse unité qu'a trouvée la philosophie occidentale. Nous avons constaté la même imprécision, quand nous avons étudié en eux-mêmes les phénomènes de la sensation externe et les actes des fonctions internes, bien plus, quand nous avons énuméré les organes internes du corps humain.

Chose plus grave, mais toute naturelle, cette multiplicité de principes, ces séries plus ou moins enchevêtrées, plus ou moins factices d'agents, de principes, que la philosophie extrême-orientale a vues dans l'homme, elle les a reportées dans l'univers. Le monde, pas plus que l'homme, n'a un principe d'unité : il est considéré comme étant produit par l'action de principes opposés qui se pénètrent et se confondent. Nous éprouvons, pour comprendre le système cosmologique des philosophes chinois, la même difficulté que lorsque nous voulons nous rendre compte des idées plus simples, mais tout aussi confuses, qui ont cours parmi le peuple annamite, relativement à la nature de l'homme, à la nature du monde. La philosophie des écoles a gardé le caractère de la philosophie populaire ; dans l'évolution des idées chinoises, le point d'arrivée est analogue au point de départ ; le couronnement de l'édifice ressemble à la base.

TABLE DES MATIÈRES

I. — LE CORPS HUMAIN

II. — LES PRINCIPES VITAUX

NOTES D'ÉPIGRAPHIE.

Par Louis FINOT.

XIV.

LES INSCRIPTIONS DU MUSÉE DE HANOI.

La collection épigraphique du Musée de l'Ecole française d'Extrême-Orient à Hanoi ayant reçu, dans ces dernières années, divers accroissements et une numérotation nouvelle, il a paru opportun d'en dresser le catalogue, en donnant, à cette occasion, quelques détails sur certains de ces documents encore inédits.

Rappelons d'abord l'origine et les vicissitudes de cette collection.

Le Musée de l'Ecole fut primitivement établi à Saigon en 1900. Nous y avions réuni des inscriptions provenant de différentes sources : 1° stèles sanskrites et čames rapportées principalement de Mĭ-sơn ; 2° stèles sanskrites et khmères recueillies à Sambor (province de Kratié), au Jardin botanique de Saigon (stèle de Lovek) et au jardin du Gouvernement général de la même ville (stèle de Thap-muoi), enfin au Laos (stèles de Ban Huei Thamo et de Vat Phu).

En 1901 se tint à Phnom-penh un « concours agricole et industriel » où figuraient quelques sculptures et inscriptions que M. Foucher fit entrer au Musée. L'année suivante, lorsque le siège de l'Ecole fut transféré à Hanoi, les pierres sculptées et inscrites déjà réunies furent laissées à Saigon. En 1905, la création à Phnom-penh d'une « section des antiquités khmères du Musée de l'Indochine » permit d'y envoyer la plupart des stèles d'origine cambodgienne. La « section » s'abrita d'abord modestement sous les galeries du Vat Práḥ Kèo, au Palais Royal, puis dans un pavillon construit par ordre et aux frais du roi Sisowath dans l'enceinte du palais qu'il habitait avant son avènement (1904). Ce nouveau local fut inauguré en 1909.

Quant aux antiquités čames, elles demeurèrent à Saigon dans l'attente de la construction d'un musée spécial à Tourane. L'attente se prolongeant, on prit le parti de confier les sculptures à la Société des Etudes indochinoises et de ramener à Hanoi les inscriptions plus facilement transportables et plus nécessaires à l'étude : cette translation eut lieu en 1910. On compléta, à cette

occasion, la collection de Saïgon par un certain nombre d'inscriptions particulièrement importantes pour l'histoire de l'ancien Champa : 9 de Phanrang, deux de Nhatrang (pierre de Võ-cạnh, stèle de Pō Nagar), deux de Bình-định, une de Quảng-ngãi (Chau-sa), une de Tourane (Bo-mưng). Enfin, la mission de M. Ed. Huber en Annam (1911) a valu au Musée l'acquisition d'une dizaine d'anciennes inscriptions du Champa.

Les inscriptions laotiennes, en petit nombre, sont toutes, à l'exception d'une, entrées au Musée à la suite de mes deux voyages au Laos en 1900 et 1914.

Tel est, dans ses traits principaux, l'historique de notre collection. D'ailleurs, dans le catalogue qui suit, nous aurons soin de préciser autant que possible l'origine de chaque pièce.

Les notices sont rédigées sur le plan suivant :

1° *Références* : ancien numéro au Musée ; renvoi à l'*Inventaire des inscriptions du Champa et du Cambodge* de G. Cœdès, *BEFEO.*, VIII, 37-92 [*Inv.*, n° ...] ; renvoi aux collections d'estampages de la Bibliothèque Nationale [Est. BN.] et de l'Ecole française [Est. EF.] ; mention de l'édition [Ed.], soit dans les *Inscriptions sanscrites de Campā et du Cambodge* de Bergaigne et Barth [ISCC.], soit dans le *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* [BEFEO.], soit dans le *Journal Asiatique* [JA.] ; renvoi aux ouvrages contenant des renseignements utiles, notamment à l'*Inventaire descriptif des monuments du Cambodge* de Lunet de Lajonquière et à l'*Inventaire descriptif des monuments čams de l'Annam* de H. Parmentier (cités sous la forme : Lajonquière, Parmentier, avec les chiffres du volume et de la page) ;

2° *Description* : forme et matière ; dimensions, dans l'ordre suivant : hauteur, largeur (ou longueur s'il s'agit d'un linteau) ; épaisseur ; si le texte n'occupe qu'une partie de la pierre, hauteur de la partie inscrite, prise sur la face principale depuis le sommet de la stèle ; nombre des faces inscrites et des lignes de chaque face, hauteur des caractères, langue ;

3° *Objet* de l'acte : résumé et, éventuellement, texte et traduction ;

4° *Origine* : site primitif, déplacements, entrée au Musée.

* * *

La section épigraphique est désignée par la lettre B et comprend les subdivisions suivantes :

B 1.	Inscriptions	annamites.
B 2	»	du Champa.
B 3	»	du Cambodge.
B 4	»	du Laos.

B 1. ANNAM

B 1. 1

Stèle de Hanoi.

Stèle ; 1, 11 × 0, 75 × 0, 11.

Datée du 2e jour, 9e mois de la 31e année Tự-Đức (1878). Elle contient des listes de donateurs pour la reconstruction du temple de la brigade Tiền-định de l'armée du centre, en garnison à Hanoi.

Provient probablement de la citadelle de Hanoi. Don de M. Vildieu.

La partie annamite se réduit à cette unique inscription. On n'a pas jugé utile d'encombrer le musée de stèles généralement très modernes et médiocrement intéressantes. Nous n'avons donc, en fait, que trois séries : Champa, Cambodge, Laos.

B 2. CHAMPA

B 2. 1

Inscription de Võ-cạnh.

Inv. n° 40. Est. BN. 416 (59). Est. EF. 27. Ed. ISCC. n° XX, p. 191. Parmentier, I, 111.

Bloc de granit. Dimensions extérieures : env. 1,53 × env. 0,72 × env. 0,67. Hauteur totale : plus de 2 m 50. Partie inscrite : env. 1,40. Haut. des car. 0, 04. Sanskrit.

Tout le début du texte est indéchiffrable ; seules les 8 dernières lignes sont partiellement lisibles.

Objet. Fondation religieuse d'un roi descendant de Çrī-Māra.

Origine. Cette pierre provient du village de Võ-cạnh ou, plus exactement, du village limitrophe de Phó-vân ou Phú-vinh, canton de Xương-hà, huyện de Vinh-xương (Khánh-hoà). Elle devait être plantée dans le voisinage d'une tour en briques, dont les vestiges ont subsisté jusqu'en 1901. Le texte est inscrit sur deux faces, chaque ligne se prolongeant d'une face sur l'autre : il n'y a donc pas lieu de distinguer ces deux faces par A et B, ce qui tendrait à faire croire que la première partie du document occupe la face A et la seconde la face B : en réalité, les lignes se suivent sur une seule colonne.

Pour ce qui concerne l'âge et l'écriture de ce document, nous renvoyons à Bergaigne, *ISCC.*, p. 191 et suiv., en y ajoutant seulement une observation qui, croyons-nous, n'a pas encore été faite. Le texte, à part les dernières lignes, est en vers du mètre vasantatilakā. Voici comment il semble se présenter (voir le facsimilé ci-joint) :

(6) .. prajānāñ karuṇa......(7)..... prathamavijaya......
....................(8)..... rṇṇamasyām | [1]
ājñāpitaṃ sadasi rājavareṇa — —
(9) — — - rājagaṇa-vāgamṛtaṃ pibantu ‖ [2]
Çrī-Māra-rājakula-va - (10) - — - — *na* [3]
Çrī-Māra-lo - n - — [4] *kulanandanena* |
ājñāpitaṃ svajana-sa - (11) - — - *maddhye*
vākyam prajāhitakaraṃ kariṇor vvareṇa ‖

lokasyāsya gatāgati vi(12).. na siñhāsanāddhyāsīnena putre bhrātari nānyak(e) svasamīkaraṇachandena (13) (tṛ)pteṣu yat kiñcid rajataṃ suvarṇṇam api vā sasthāvarañ jaṅgamaṃ koṣṭhāgāraka... (14)naṃ [5] *priyahite sarvvaṃ viṣṛṣṭaṃ mayā tad evam mayānujñātaṃ bhaviṣyair api rā(15)jabhir anumantavyaṃ viditaṃ astu ca me bhṛtyasya vīrasya...*

«..... compassion pour les créatures.... première victoire.... Le jour de la pleine lune (?) il a été proclamé dans l'assemblée par le meilleur des rois : « Que [les sujets ?] boivent l'ambroisie de la parole des rois ! Le... de la race du roi Çrī-Māra, celui qui est l'honneur de la race du [roi] Çrī-Māra a proclamé, au milieu de [l'assemblée] de ses gens, cette parole bienveillante pour les créatures, lui le meilleur des deux *karin* (?), alors que, assis sur son trône, il [considérait] l'instabilité de ce monde :

« Quand mon fils et mon frère, et nul autre [6], auront satisfait leur désir de s'approprier des biens...., tout ce qui [composera] mon trésor, argent, or, choses mobiles et immobiles, tout cela je le consacre à la joie et à l'utilité [des créatures ?]. Tel est mon ordre. Que les rois à venir s'y conforment. Sache aussi mon serviteur Vīra.....»

L'idée de l'instabilité, du « va-et-vient » *(gatāgati)* de ce monde, la compassion pour les créatures *(prajānāṃ karuṇa)*, le sacrifice de ses biens dans l'intérêt d'autrui, tous ces traits par lesquels le descendant de Çrī-Māra caractérise sa libéralité, sont d'une inspiration trop nettement bouddhique pour qu'on échappe à la conclusion que ce roi professait la doctrine du Grand Miséricordieux. Les rois brahmanistes ont fait d'innombrables donations aux temples ; ils n'ont jamais eu la pensée, après avoir pourvu aux besoins de leur famille,

(1) Bergaigne a lu : *raṇam anyam* ; mais la lecture que nous donnons est parfaitement nette. Il faut sans doute restituer *pūrṇimasyām*.

(2) La fin de la stance est marquée par un intervalle après *pibantu*, comme celle de la stance suivante après *vareṇa*.

(3) Suppléer : *vaṃçavibhūṣaṇena* (?).

(4) Suppléer : *lokanṛpateḥ* (?).

(5) *Kalpanaṃ* (?).

(6) Si tel est le sens, il faut admettre que *tṛpteṣu* est un pluriel employé irrégulièrement pour un duel.

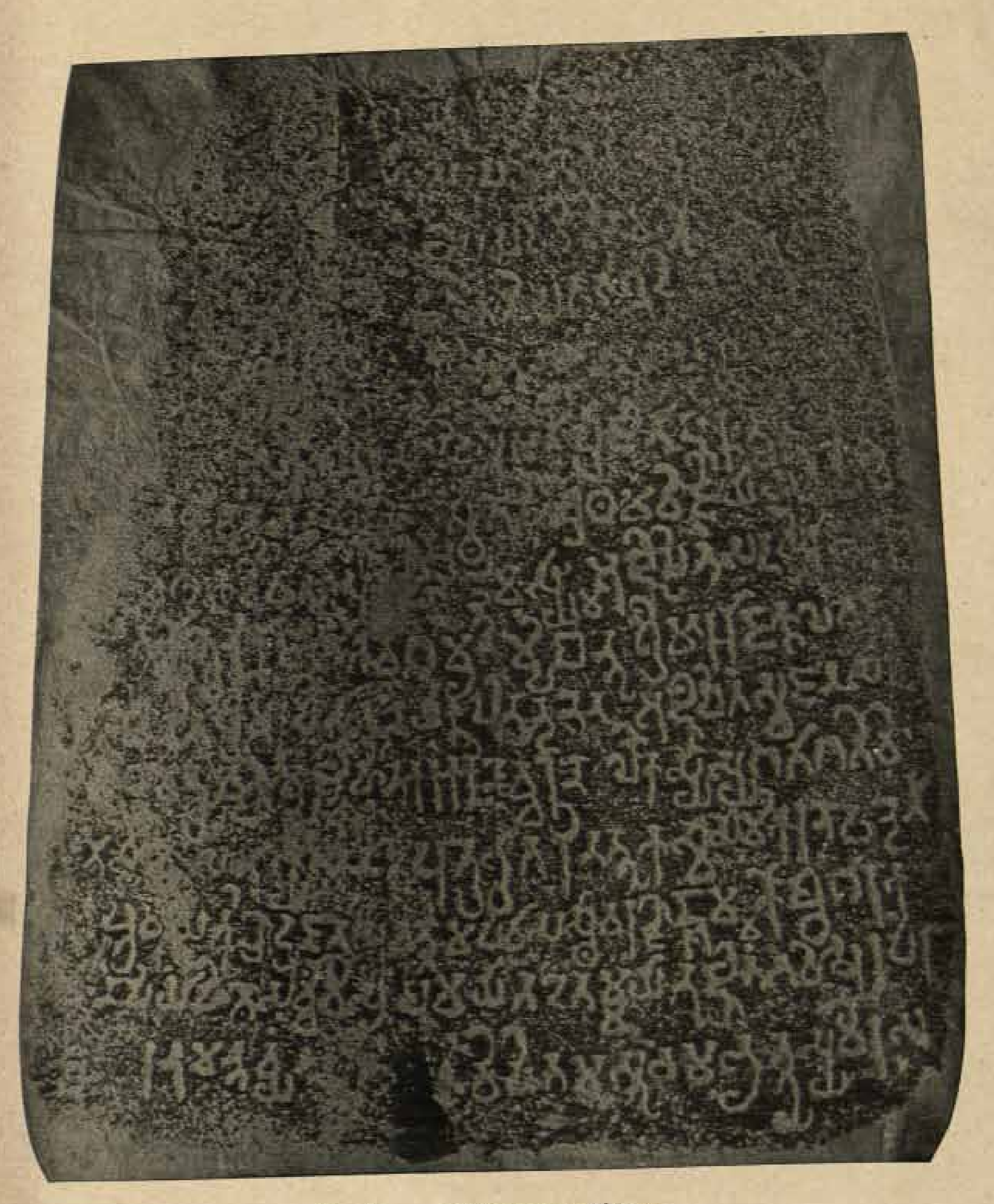


Planche 1. — Inscription de Vô-canh.

de consacrer le surplus de leurs possessions au bien des créatures en général. L'esprit du grand Açoka revit dans cet édit. Il n'est pas jusqu'à l'époque de sa promulgation, l'assemblée de la pleine lune, une des deux fêtes mensuelles du bouddhisme, qui ne vienne à l'appui de cette hypothèse.

B 2. 2

Stèle de fondation de Mĩ-sơn.

Ancien I. 1 ; *Inv.* n° 72 ; Est. EF. 37 et n. 130. Ed. BEFEO., II, 187 ; cf. III, 209 et IV, 917[1]. Parmentier, I, 357.

Stèle de grès. Dimensions : 1,69 × 1,06 - 1,13 × 0,07. Partie inscrite, 1,13. 2 faces inscrites : A, 11 lignes ; B, 10 lignes. Haut. des car. 0,03. Sanskrit.

Objet. Fondation du temple de Bhadreçvara par Bhadravarman I (IVe siècle çaka).

Origine. Trouvée à Mĩ-sơn (canton de Mau-hoa-Trung, huyện de Duy-xuyên, Quảng-nam), devant le monument A_1 ; entrée au Musée en 1900.

B 2. 3

Stèle de Çambhuvarman a Mĩ-sơn.

Ancien I. 8-9 ; *Inv.* n° 73 ; Est. BN. 442 (77) ; Est. EF. 278-279 et n. 132. Ed. BEFEO., III, 206, cf. IV, 917[1] ; XI, 264. Parmentier, I, 357.

Stèle de pierre schisteuse. 2 fragments qui, superposés, donnent une hauteur de 1 m. 08 et une largeur maxima de 0,71 ; ép. 0,135. 2 faces : A, 24 lignes ; B, 24 lignes, en caractères penchés. Haut. des car. A, 0,02 ; B, 0,015. Sanskrit.

Objet. A. Restauration du temple de Bhadreçvara par Çambhuvarman (première moitié du VIe siècle çaka), qui lui donne le nom de Çambhubhadreçvara. B. Fondation de Prakāçadharma (dernier quart du VIe siècle çaka).

Origine. Trouvée devant A_1 : entrée au Musée en 1900.

B 2. 4

Stèle de Vikrāntavarman a Mĩ-sơn.

Ancien I. 7 ; *Inv.* n° 74 ; Est. BN. 443 (77) ; Est. EF. 277 et n. 132. Ed. BEFEO., IV, 932, et XI, 265. Parmentier, I, 357.

Stèle de grès. Dimensions : 0,84 × 0,445 × 0,115. 2 faces : A, invocation + 11 lignes ; B. 12 lignes en caractères penchés. Haut. des caractères : 0,01. Sanskrit.

Objet. Restauration par Vikrāntavarman en 653 çaka d'un autel (*vedī*) de Lakṣmī, érigé d'abord en briques par Çambhuvarman, puis en pierre revêtue d'or et d'argent, par Naravāhanavarman, sur les ordres (?) de Prakāçadharma.

Origine. Trouvée devant A_1 ; rapportée au Musée en 1900.

B 2. 5

Stèle de Harivarman II a Mĩ-sơn.

Ancien I. 2 ; *Inv.* n° 90 ; Est. BN. 445 (77) ; Est. EF. 36 et *n*. 133. Ed. BEFEO., IV, 933[XII]. Parmentier, I, 400.

Stèle de grès. Dimensions : 1,82 × 0,62–0,47 × 0,315. Partie inscrite : 1,57. 4 faces inscrites : A, 1re grande face : 25 lignes, dont 20 en skr. et 5 en čam ; B, 1re petite face : 27 lignes en čam ; C, 2e grande face : 27 lignes en čam ; D, 2e petite face : 28 lignes en čam. Haut. des car. 0,015.

Objet. A. Le roi Harivarman II, prince Thāñ, yāñ Viṣṇumūrti, fils de Prāleyeçvara Dharmarāja, du clan des Cocotiers, et d'une mère du clan des Aréquiers, donne un *koça* à Çrīçāna-Bhadreçvara, en 1002 çaka.

B–D. Donations de Harivarman II (1002 çaka) et du yuvarāja Oñ Dhanapati Grāma.

Origine. Trouvée dans la cour D ; rapportée au Musée en 1900.

B 2. 6

Stèle de Jaya Harivarman I a Mĩ-sơn.

Ancien I. 3. *Inv.* n° 101 ; Est. BN. 444 (77) ; Est. EF. 35 et *n*. 134. Ed. BEFEO., IV, 963[XXI]. Parmentier, I, 433.

Stèle de grès. Dimensions : 1,69 × 0,735–0,67 × 0,32–0,27. Partie inscrite : 1,51. 3 faces inscrites : A, 1re grande face : 20 lignes ; B, 2e grande face : 21 lignes ; C, petite face : 9 lignes. Haut. des car. 0,015. Čam.

Objet. Le roi Jaya Harivarman I, prince Çivānandana, fils de Paramabrahmaloka et de Paramasundarī Devī, après avoir battu les Cambodgiens, les Kirāṭas et les Yavanas, érige un temple à Çrīçānabhadreçvara sur le mont Vugvan. S. d. (XIe siècle).

Origine. Trouvée devant G_1 ; transportée au Musée en 1900.

B 2. 7

PILIER DU PRINCE PĀÑ A MĪ-SO'N.

Ancien I. 4 ; *Inv.* n° 93 ; Est. BN. 441 (77) ; Est. EF. 41 et *n*. 135. Cf. BEFEO. IV, 940 [xiii]. PARMENTIER I, 419.

Pilier de grès. Dimensions : 1,69 × 0,52 × plus de 0,43. Une face inscrite : 19 lignes. Haut. des car. 0,015. Sanskrit.

Inscription presque indéchiffrable du yuvarāja mahāsenāpati prince Pāñ, plus tard le roi Paramabodhisatva, frère cadet de Harivarman II (XI[e] siècle).

Origine : faisait partie du petit édifice E. 10 ; rapportée au Musée en 1900.

B 2. 8

PILIER DU PRINCE PĀÑ A MĪ-SO'N.

Ancien I. 6 ; *Inv.* n° 95 ; Est BN. 439 (77) ; Est. EF. 40 et *n*. 136. Ed. BEFEO. IV, 943 [xv]. PARMENTIER I, 420.

Pilier de grès. Dimensions : 2,04 × 0,51 × 0,50. Partie inscrite : 1,86. Deux faces inscrites de 22 lignes chacune, la 2[e] très incomplète par suite de la brisure du pilier. Haut. des car. 0,015. Čam.

Objet. Donations faites à Çrīçānabhadreçvara par le même prince. Semble faire suite à B 2, 9.

Même origine.

B 2. 9

PILIER DU PRINCE PĀÑ A MĪ-SO'N.

Ancien I. 5 ; *Inv.* n° 94 ; Est. BN. 440 (77) ; Est. EF. 30 et *n*. 137. Ed. BEFEO. IV, 941 [xiv]. PARMENTIER, I, 419.

Pilier de grès. Dimensions : 2,04 × 0,50 × 0,50. Partie inscrite : 1,80. 2 faces : A. 21 lignes ; B. 20 lignes. Haut. des car. 0,015. Čam.

Objet. Restauration du temple de Çrīçānabhadreçvara par le même prince.

Même origine.

B 2. 10

STÈLE DE PŌ NAGAR DE NHATRANG.

Ancien I. 13 ; *Inv.* n° 38 ; Est. BN. 407 (53) ; Est. EF. *n*. 138. ISCC. n° XXVI, p. 243. PARMENTIER, I, 130.

Stèle de grès. Dimensions : 0,895 × 0,495-0,435 × 0,165. 4 faces et base inscrites : A. 1[re] grande face : 18 lignes ; B. 2[e] grande face : 22 lignes ;

C, base : 1 ligne ; D, 1re petite face : 4 1/2 l. + 7 1/2 l. ; E, 2e petite face : 13 lignes. Haut. des car. 0,012. Sanskrit.

Objet. A. Erection d'un liṅga par Satyavarman en 703 ou 706 çaka ; B. C et 1re inscr. de D : Fondation de Vikrāntavarman, neveu du précédent ; D, 2e inscr. : Erection par Jaya Indravarman I. en 887 çaka, d'une statue de Bhagavatī en pierre, pour remplacer la statue d'or élevée par Indravarman II et enlevée par les Cambodgiens ; E. Erection par Indravarman II d'une statue d'or de Bhagavatī en 840 çaka.

Origine. Cette stèle, envoyée de Po Nagar de Nhatrang au Gouvernement général à Hanoi, probablement à l'occasion de l'Exposition de 1887, fut transportée au Musée de Saigon en 1900, et de Saigon à Hanoi en 1910.

B 2. 11

Stèle de Glai Lamau (Phanrang).

Inv. n° 24 ; Est. BN. 393 (63) ; Est. EF. 16 et *n*. 139 ; Ed. ISCC. n° XXIII, p. 218. Parmentier, I, 78.

Stèle de grès. Dimensions : 1,13 × 0,80-0,675 × 0,13. 2 faces inscrites : A, 22 lignes ; B, 23 lignes. Haut. des car. 0,015. Sanskrit.

Objet. A. Erection par Indravarman I d'un temple d'Indraparameçvara sur l'emplacement du palais de Satyavarman, en 723 çaka ; B. Erection par le même roi de Çaṃkara-Nārāyaṇa.

Origine. Trouvée à Glai Lamau, village de Vinh-thuận, canton de Hưu-đức, huyện d'An-phước (Phanrang) ; transportée à la Résidence de Phanrang et de là au Musée en 1910.

B 2. 12

Stèle de Glai Klauṅ Anơk (Phanrang).

Inv. n° 19 ; Est. BN. 394 (44) ; Est. EF. 129 et *n*. 140. Voir JA. 1891, I, 23 et BEFEO. III, 633[m]. Parmentier, I, 72.

Stèle de grès, ruinée. Dimensions : 0,89 × 0,72 × env. 0,20. 10 lignes. Haut. des car. 0,055. Čam.

Objet. Donation du senāpati Pār en 7xx çaka.

Origine. Trouvée dans l'enceinte d'un ancien cimetière čam, sur la rive droite du Krong Byuḥ, village de Nhu-lâm, canton de Nghĩa-lập, huyện d'An-phước, elle fut transportée à la Résidence de Phanrang et de là au Musée en 1910.

B 2. 13

YAṄ KUR (Phanrang).

Inv. n° 20; Est. BN. 389 (43); Est. EF. 127 et n. 141. Cf. JA. 1891, I, p. 59 (« stèle trouvée sur le tertre Pandarang »). PARMENTIER, I, 75.

Stèle de grès fin. Dimensions : 1,32 × 0,56 × 0,21. Partie inscrite : 1,03. 2 faces inscrites : A, 16 lignes ; B, 7 lignes frustes. Haut. des car. 0,033. Čam.

Objet. La princesse Sūryalakṣmī érige une divinité à Bhūmivijaya, sous le règne d'Indravarman III, en 1200 çaka.

Origine. Cette stèle, précédemment appelée stèle du tertre Pandarang, se trouvait à 400 m. N.-O. de ce tertre, dans un champ dépendant du village annamite de Mông-đức, canton de Hữu-đức, huyện d'An-phước. Transportée de cet emplacement à la Résidence de Phanrang, elle fut rapportée au Musée en 1910.

B 2. 14

PIÉDROIT DE LOMÑƠ (Phanrang).

Inv. n° 7; Est. BN. 392 (44); Est. EF. 5. Cf. JA. 1891, I, p. 52 et BEFEO., III, 634[a]. PARMENTIER, I, 80.

Pilier de grès. Dimensions : 1,44 × 0,34 × 0,43. Partie inscrite : 1,13.

Deux inscriptions d'époques différentes :

1° Lignes 1-4, rognées ; haut. des caractères : 0,02. Objets divers et esclaves chinois, siamois et pukām (birmans) donnés au temple.

2° Lignes 5-15 ; haut. des caractères : 0,013. Donation du roi Jaya Parameçvaravarman II aux dieux Campeçvara et Svayamutpanna.

Origine. Ce pilier, comme les deux suivants, provient des ruines du temple de Svayamutpanna, près de la Mission ; il servit de borne entre deux villages annamites à l'embouchure de la rivière de Phanrang et fut marqué de caractères chinois la 17[e] année de Minh-Mạng ; enfin il fut transporté à la Résidence en 1902 et au Musée en 1910.

B 2. 15

PREMIER PILIER DE PHANRANG.

Inv. n° 4; Est. BN. 383 (43); Est. EF. 2 et n. 143. Cf. JA. 1891, I, 50 et BEFEO., III, 634[ter]. PARMENTIER, ibid.

Pilier de grès. Dimensions : 1,63 × 0,31 × 0,335. Partie inscrite : 1,45. 2 faces : A, 21 lignes ; B, 21 lignes. Haut. des car. 0,015. Čam.

Objet. Victoires et fondations pieuses du roi Jaya Parameçvaravarman II. Date : 1149 çaka.

Même origine.

B 2. 16

Second pilier de Phanrang.

Inv. n° 5 ; Est. EF. 3 et *n*. 144. Ed. BEFEO., III, 646. Parmentier, ibid.

Pilier de grès. Dimensions : 1,59 × 0,325 × 0,31. Inscrit sur une seule face ; 20 lignes. Haut. des car. 0,02. Čam.

Objet. Donations du roi Jaya Parameçvaravarman II et du yuvarāja au dieu Svayamutpanna.

Même origine.

B 2. 17

Premier linteau de Phanrang.

Inv. n° 3 ; Est. BN. 382 (43) ; Est. EF. 2 et *n*. 145. Cf. JA. 1891, I, p. 49 ; BEFEO., III, 635 [VI]. Parmentier, I, 80.

Linteau de grès. Dimensions : 0,26 × 2,03 × 0,55.

Ancien pilier inscrit transformé en linteau. De l'ancien pilier il reste 6 lignes transversales incomplètes en gros caractères de 0,05 ; le linteau a 4 lignes longitudinales. Haut. des car. 0,02. Čam.

Objet. Erection du dieu Svayamutpanna par Jaya Parameçvaravarman II en 1155 çaka.

Même origine.

B 2. 18

Second linteau de Phanrang.

Inv. n° 6 ; Est. EF. 4 et *n*. 146. Ed. BEFEO., III, 648. Parmentier, I, 81.

Linteau de grès. Dimensions : 0,26 × env. 1,98 × env. 0,49. Longueur inscrite : 1,66. 4 lignes. Haut. des car. 0,02. Čam.

Objet. 1° Donation au dieu Svayamutpanna par le prince Paṅkaja Abhimanyudeva, gouverneur de Panrāṅ pour le roi Jaya Parameçvaravarman II. Date : 1166 çaka. 2° Donation du roi Jaya Indravarman VI au même dieu. Date : 1176 çaka.

Même origine.

B 2. 19

BAKUL.

Inv. n° 23 ; Est. BN. 396 (44) ; Est. EF. 131 et *n*. 147. Ed. ISCC., n° XXV, p. 237. Cf. BEFEO., III, 633[v]. PARMENTIER, I, 79.

Pierre irrégulière. Dimensions approximatives : 0,79 × 0,45 × 0,36. Nommée par erreur Yang Kur dans Aymonier et le *Corpus*. 9 lignes en skr. + 7 lignes en ćam. Haut. des car. 0.01.

Objet. 1° « Poème » du sthavira Buddhanirvāṇa commémorant les donations faites par son père Samanta ; 2° donation au dieu du mont Mandara et au dieu Praṇaveçvara.

Origine. Trouvée à 4 kil O. du village de Chương-mỹ (Phanrang), transportée à la Résidence en 1902, puis au Musée en 1910.

B 2. 20

FRAGMENT DE KHƯƠNG-MỸ.

Ancien I. 12 ; *Inv.* n° 63 ; Est. BN. 438 (78) ; Est. EF. 30 et *n*. 148. Cf. JA. 1896, I, p. 150. PARMENTIER, I, 268.

Fragment de stèle de grès. Dimensions : 0,70 × 0,59 × env. 0,90. 8 lignes. Haut. des car. 0.015. Ćam.

Énumération de champs.

Origine. Provenant des ruines situées près du village de Khương-mỹ, canton de Hoà-đức, huyện de Hà-dòng (Quảng-nam) ; transporté d'abord près du pont de Qua-mỹ, puis au Musée en 1900.

B 2. 21

STÈLE DE CHÂU-SA.

Inv. n° 61 ; EST. EF. 29 et *n*. 149. Ed. BEFEO., XI, 282. PARMENTIER, I, 236.

Stèle de grès. Dimensions : 1,12 × 0,44-0.42 × 0.245. 4 faces inscrites : A (antér.), invoc. + 21 lignes ; B (gauche), 22 lignes ; C (droite), 22 lignes, D, complètement usée. Haut. des car. 0,015. Skr. et ćam.

Objet. Un personnage, dont le nom a disparu, érige en 815 çaka un liṅga nommé Indradeva en l'honneur du roi Indravarman ; et en 825 çaka un Çrī-Çaṅkareça, auquel le roi Jaya Siṃhavarman I fait des dons.

Origine. Trouvée près du village de Châu-sa, canton de Bình-châu, huyện de Bình-sơn (Quảng-ngãi), transportée à la Résidence vers 1899 et de là au Musée en 1910.

B 2. 22

Stèle de Bo-mưng.

Inv. n° 108; Est. BN. 436 (78); Est. EF. 42 et n. 150. Ed. BEFEO., XI, p. 269. Parmentier, I, 316.

Stèle de grès. Dimensions : 0,805 × 0,63 – 0,53 × 0,13. Inscrite sur les 2 grandes faces, les 2 tranches latérales et la tranche supérieure : A, 12 lignes, skr.; B, 2 lignes, skr. + 10 lignes, čam; C, 10 lignes lisibles, čam; D, 9 lignes lisibles, čam; E, 2 lignes, skr. Haut. des car. 0,02.

Objet. 1° Maṇicaitya, ministre du roi Jaya Indravarman, érige, en 811 çaka, un Çrī Mahāliṅgadeva et une Mahādevī; son frère Īçvaradeva consacre un Çrī Īçvaradevādideva; donation du roi ; 2° donation du roi Jaya Siṃhavarman I, neveu et successeur d'Indravarman II, au dieu Mahāliṅgadeva.

Origine. Trouvée par C. Paris à Bo-mưng, à 16 kil. S. de Tourane, transportée à Phong-lệ, puis à Tourane et de là au Musée en 1910.

B 2. 23

Inscription de la porte royale de Bình-định.

Inv. n° 47 ; Est. EF, 264 et n. 151. Parmentier, I, 178[44]

Pierre mesurant 1,29 × 0,33 × 0.28. Partie inscrite : 0.92. 19 lignes. Haut. des car. 0.017. Čam.

Objet. Donation de Vīra Bhadravarman en 1323 çaka.

Origine. Extraite en 1902 de la plinthe de la porte royale de la citadelle de Bình-định ; rapportée au Musée en 1910.

Cette inscription est inédite ; nous en donnons ci-dessous le texte accompagné d'un facsimilé, d'une traduction et d'un bref commentaire historique.

Texte.

(1) svasti | nī trā madā Bṛṣu(2)vaṅṣa sidaḥ yāṅ pō ku Çrī Jaya Si(3)ṅha-varmmadeva Çrī Harijātti Vīrasi(4)ṅha Campapūra pu pō ku drāṅ rāja pari(5)pūrṇṇa dvādaça varçakā jīvaṅgatta nau Çi(6)vasthāṇṇa di bhūma (1) yāṅ ..... klauṅ yāṅ (7) pō ku Çrī Vṛṣu Viṣṇu[jātti Vī]ra (2) Bhadra(8)-varmmadeva ātmaja nan dr[ā]ṅ rāja he(9)ttu pita mātā mvāttuleya (3) a(10)n–

---

(1) Corr. *Çivasthana di bhumi.*
(2) Restitué d'après une inscription de Cheo Reo (v. infra).
(3) Corr. *hetu pitā mātā mātuleya.*



Planche 2. — Inscription de la porte royale de Binh-dinh.

niḥ praveça di bhūmmi nī si upak su(11)ṇa kā tok humā si rājapita (12) pu pō ku parok di luvūk kyau | 50(13)0 vījaiḥ ñan tandoṅ rayā | çvān pirak sa (14) vauḥ 15 thil | kamandalū pirak sā 5 (15) thil | kalauk pirak sa thil | klau-(16)ṅ pirak vireça sa thil | hastiḥ sa (17) drei | hulun dvā drei aviḥ nī lumvaḥ çī(18)liḥ yauṃ çaçāṇṇa bhūmmi nī di çaka (19) nī 1323 ||

Traduction.

« Bonheur ! Il y eut un [prince du] Bṛṣuvaṅsa, savoir, S. M. Çrī Jaya Siṅhavarmmadeva Çrī Harijātti Vīrasiṅha Campapūra, qui régna douze ans complets. [Alors] son âme partit pour le séjour de Çiva, dans la terre de Yāṅ... S. M. Çrī Vṛṣu Viṣṇujātti Vīra Bhadravarmmadeva, son fils, régna. Comme ses père, mère et cousins s'étaient établis dans cette contrée qu'ils avaient reçue en concession à l'état inculte (¹), il prit les champs que son royal père avait fait défricher à Luvūk (?), [consistant en] 500 vījaiḥ de bois avec le *tandoṅ* (?) public ; un *çvān* d'argent, d'un *vauḥ* 15 *thil* ; une aiguière d'argent, de 5 *thil* ; un flacon d'argent d'un *thil* ; une boîte d'argent... d'un *thil* ; un éléphant, deux esclaves : tout cela [comme] offrande pour être distribuée... (²) *çaçāṇṇa* (?) (³) de cette terre. En çaka 1323. »

Cette inscription jette quelque lumière sur la chronologie des derniers rois du Champa indépendant. Elle nous apprend qu'en 1323 çaka = 1401 A. D., le roi régnant était un Braṣu, fils de Jaya Siṃhavarman, lequel avait régné 12 ans. Le nom de ce roi, mutilé sur la pierre de Binh-định, nous a heureusement été conservé dans son entier par deux autres inscriptions (⁴). Voici le début de l'une d'elles :

svasti || madā paramarājo tauṃ (?) sa drei prathama rājā viçeṣa dṛṅ nāma Yāṅ Pō ku Çrī Vṛṣu Viṣṇujātti Vīra Bhadravarmmadeva pu pō ku pura Ñauk Glauṅ Vijaya dṛṅ rāja di çaka... (Date illisible).

(¹) Le sens de cette phrase est incertain : *anniḥ* répond peut-être au čam moderne *aniḥ*, « lieu, demeure », et *anniḥ praveça* pourrait être une expression signifiant « occuper, coloniser » ; — *upak*, en čam moderne = « prendre à bail ». Le roi demeurant seul propriétaire du sol, la concession d'un terrain à un particulier ne peut être qu'un bail. Ici toutefois, le concessionnaire serait le roi lui-même, ce qui me fait croire que *pitā-mātā-mātuleya* « père, mère, fils de l'oncle maternel » est une expression toute faite signifiant les ascendants et les collatéraux, la famille ; — *suṇa* = *çūnya* « vide, désert » (?)

(²) *lumvaḥ* = *lumaḥ* « offrande » (cf. supra *mvāttuleya* = *mātuleya*) : *çi*, signe du futur ; *liḥ*, « partager ».

(³) Corr. *Çrīçana*, « au [temple de] Çiva » (??)

(⁴) Inscriptions de Cheo Reo (Phu-yên), en pays moï (*Inv.* n°s 42 et 43, est. n°s 266 et 267). C'est cette dernière dont nous citons les premières lignes ; l'autre est datée de 1331 çaka. Une stèle de Phươc-thinh, dans la même province (*Inv.* n° 268) est à peu près indéchiffrable, mais on y distingue la date de 1333 çaka.

Bhadravarman, régnant en 1323 et 1331 çaka n'est donc que le nom royal du prince Ñauk Glauṅ Vijaya. Ce dernier nous était déjà connu par l'inscription de Biên-hoà.

Enfin il doit être identifié avec Vrasu Indravarman, fils de Jaya Siṃhavarman, du Braṣu Vaṅsa, auteur de l'inscription du Nui Ben Lang. Cette inscription perdue n'est représentée que par l'estampage de la Bibliothèque Nationale et nous ne pouvons en parler que d'après l'analyse de M. Aymonier (Prem. Etude, p. 83). Il en résulte que le roi, après 32 ans de règne, se fit sacrer sous le nom d'Indravarman. Comme une des dates de son règne donnée par la même inscription est 1358 çaka, les 32 années antérieures nous reportent à l'époque de Bhadravarman.

D'après ces données, il devient aisé de mettre en concordance les rois des inscriptions avec ceux des annales annamites.

La-khai, général de Chê Bồng Nga, s'empare du trône après la défaite de ce dernier, règne 10 ans (1390-1400).	Jaya Siṃhavarman, fondateur de la famille royale des Braṣu, règne 12 ans (1388-1400).
Ba-đích-lai (chin. Pa-ti-lai), règne 40 ans (1400-1441).	Prince Ñauk Glauṅ Vijaya. *Avènement* en 1322 ç. = 1400 A.D., sous le nom de Vīra Bhadravarman (inscr. de Bình-định, de 1323 ç.). *Abhiṣeka* au bout de 32 ans, soit en 1354 ç. = 1432 A. D., sous le nom d'Indravarman (inscr. de Ben Lang de 1358 ç.). *Mort* (d'après les ann. ann.) en 1363 ç. = 1441 A.D.

On voit par là que des dates proposées pour l'inscription de Biên-hoà (*BEFEO.*, IV, 687) : 1343, 1363, 1383, la dernière est impossible et la seconde hautement improbable. La première seule cadre à la rigueur avec la chronologie qui précède, bien qu'il soit singulier que l'auteur de ce document n'y prenne que son nom de prince royal Ñauk Glauṅ Vijaya, au lieu de son titre royal Vīra Bhadravarman. On attendrait plutôt une date voisine de 1320, mais je ne vois pas comment on pourrait la tirer du texte de l'inscription.

B 2. 24

Inscription de Bình-định.

Inv. n° 48 ; Est. BN. 418 (46) ; Est. EF. 275 et *n.* 152. Parmentier, I, 178[41].

Pierre mesurant 0.88 × 0.24 × 0.25. Traces de 13 lignes illisibles.

Origine. Jadis encastrée dans la plinthe de la porte O. de la citadelle de Bình-định. Rapportée au Musée en 1910.

B 2. 25

Stèle de Phu-thuận.

Est. EF. n° 153. Ed. BEFEO., XI, 10. Cf. Parmentier, I, 307.

Tympan de grès. Dimensions : 0,69 × 0,92 × 0,16. Partie inscrite : 0,47 × 0,56. 10 lignes. Haut. des car. 0,015. Čam.

Objet. Le roi Indravarman fait une donation au dieu Bhāgyakānteçvara. S. d. (VIII[e] ou IX[e] siècle).

Origine. Trouvée par le D[r] Bargy, en 1911, à Phu-thuận, canton de Quảng-đại, huyện de Quế-sơn (Quảng-nam), où elle formait le rebord de la margelle d'un puits. Rapportée la même année au Musée.

B 2. 26

Stèle de Bằng-an.

Est. EF. n° 154. Ed. BEFEO., XI, 5. Cf. Parmentier, I, 310.

Stèle de grès. Dimensions : 0,83 × 0,52 - 0,425 × 0,12. 2 faces inscrites : A, 15 lignes ; B, 17 lignes. Haut. des car. 0,015. Sanskrit.

Objet. Le roi Bhadravarman III consacre un Parameçvara en çaka 8xx.

Origine. Trouvée par Huber en 1911 dans un talus de rizière du village de Bằng-an, canton de Ha-nong, phủ de Diện-bàn ; rapportée la même année au Musée.

B 2. 27

Stèle d'An-thai.

Est. EF. *n*. 155. Ed. BEFEO., XI, 277.

Stèle de grès. Dimensions : 0,995 × 0,485 - 0,42 × 0,22 - 0,20. 2 faces inscrites : A, invocation + 13 lignes ; B, 9 lignes. Ecriture penchée. Haut. des car. 0,012. Sanskrit.

Objet. Le sthavira Nāgapuṣpa, abbé du monastère de Pramudita-Lokeçvara, érige un Lokanātha en 824 çaka et rappelle que son monastère fut fondé par Bhadravarman II et confirmé dans ses possessions par Indravarman III.

Origine. Ruines d'An-thai (Quảng-nam), découvertes par M. V. Rougier ; envoyée au Musée en 1911.

B 2. 28

Stèle de Nhân-biêu.

Est. EF. n. 156. Ed. BEFEO., XI, 299.

Stèle en forme de tronc de pyramide renversé à base carrée ; haut. 1,08 ; base, 0.505 ; côté supérieur, 0,625. Partie inscrite : 0,80. Inscrite sur 4 faces : A, invocation + 13 lignes, sanskrit ; B, 14 lignes, sanskrit ; C, 11 lignes, sanskrit ; D, 12 lignes, čam. Haut. des car. 0,01.

Objet. « Un dignitaire du Campā, Po Kluñ Pilih Rājadvāra et son fils aîné, Sukṛtī Po Kluñ Dharmapātha, consacrent en çaka 830 un temple civaïte, le Devaliñgeçvara dans le village de Kumuvel. Les terres qu'ils donnent à ce temple touchent au N. à la citadelle *(hajai)* de Trivikramapura, probablement le Cồ-thành (« la vieille citadelle ») actuel. En 833, le père et le fils bâtissent en outre un monastère bouddhique dans leur village natal, Čikir. Ils placent ce monastère sous le vocable d'Avalokiteçvara et lui donnent le nom de Vṛddhalokeçvara en l'honneur de leur aïeule la princesse Lyañ Vṛddhakula. Par cette dernière ils sont apparentés à la maison royale, car la princesse Lyañ Vṛddhakula est la grand'mère de la reine Tribhuvanadevī, qui a bâti le temple de Hà-trung et qui était la femme du roi Jaya Siṃhavarman [I]. Le père se vante d'avoir servi successivement sous quatre rois du Campā : le roi Jaya Siṃhavarman et son fils le roi Jaya Çaktivarman (ce dernier est nouveau et n'a pu avoir qu'un court règne), enfin le roi Bhadravarman [III] et son fils le roi Indravarman [III]. Il reçut successivement les titres de Po Kluñ Sudaṇḍavāsa et de Akāladhipati. Il fit deux pèlerinages à l'île de Java pour y apprendre la sorcellerie. » (Ed. Huber, *BEFEO.*, XI, 301).

Origine. Découverte en 1911, par M. de la Susse dans les ruines de Nhân-biêu, canton de An-đôn, phủ de Triệu-phong (Quảng-trị) ; envoyée la même année au Musée.

B 2. 29

Stèle de Hoà-quê.

Est. EF. n. 157. Ed. BEFEO., XI, 285.

Stèle de grès. Dimensions : 1,24 × 0,73-0,64 × 0,33-0,30. Inscrite sur 4 faces : A, invocation + 17 lignes, sanskrit ; B, 19 lignes, skr. ; C, 17 lignes, skr. ; D, 19 lignes, čam, avec une phrase et un çloka en sanskrit.

Objet. Fondations de 3 frères conseillers *(amātya)* du roi Bhadravarman : Mahāsāmanta, Narendranṛpavitra et Jayendrapati ; ils étaient fils de Sārthavāha, frère de la première reine d'Indravarman II, et de la Pu Pō ku Rudrapura. Jayendrapati était un polyglotte et un lettré : il traduisait au pied levé les

messages des rois étrangers et il composa les *praçasti* de 9 temples : 2 élevés par Jaya Siṃhavarman I : ceux de Çrī Jaya Guheçvara et du Viṣṇu de Viṣṇupura ; et 7 élevés par Bhadravarman : Prakāçabhadreçvara, Rudrakoṭiçvara, Bhadramalayeçvara, Bhadracampeçvara, Bhadramaṇḍaleçvara, Dharmeçvara, Bhadrapureçvara. Ces trois frères érigèrent en commun (820 ç.) un Mahārudra sous les traits de leur père, puis (830 ç.) une Bhagavatī sous les traits de leur mère, qui elle-même offrit en 831 ç. les statues de Devī, Gaṇeça et Kumāra (ces deux dernières encore existantes *in situ*). Enfin Jayendrapati consacra en 829 ç. un Mahāçivaliṅgeçvara.

Origine. Découverte en 1911 par M. Rougier à Hoà-quê, en dehors des faubourgs S. de Tourane ; envoyée la même année au Musée.

B 2, 30

Stèle de Ban-lanh.

Inv. n° 106 ; Est. EF. n° 338 et n. 158. Ed. BEFEO., IV, 99. Parmentier, I, 308.

Stèle de grès. Dimensions : 1,24 × 0,71 – 0,60 × 0,24. 3 faces inscrites : A. 1re grande face : invocation + 15 lignes, sanskrit (1-10) et čam (10-15). B. 2e grande face : 18 lignes : 1-5, čam ; 5-10, sanskrit ; 10-18, čam. C, petite face : 11 lignes, čam. Haut. des car. 0,017.

Objet. Charte de protection et d'immunité accordée par le roi Jaya Siṃhavarman I à deux sanctuaires : 1° le temple de Rudra-maddhyeçvara fondé par un de ses serviteurs nommé Çrīkalpa ; 2° le temple de Çivaliṅgeça fondé par le muni Çivācārya en 820 çaka.

Origine. Trouvée par H. Parmentier à Ban-lanh, canton de Đa-hoà, huyện de Duy-xuyên (Quảng-nam) ; rapportée au Musée en 1911.

B 2, 31

Bloc de Trà-kiêu.

Est EF. n. 159. Ed. BEFEO., XI, 262.

Bloc de basalte noir. Dimensions : 0,36 × 0,45 × 0,45. Partie inscrite : 0,20. 4 lignes. Ecriture penchée. Haut. des car. 0,015. Sanskrit.

Objet. Le roi Prakāçadharma érige, en l'honneur du roi Kandarpadharma, père de sa grand'mère, une paire de *haṭaka* (?).

Origine. Découverte par M. Rougier ; envoyée au Musée en 1911.

B 2, 32

SOCLE DE DƯƠNG-MONG.

Est. EF. *n.* 160. Ed. BEFEO., XI, 262.

Socle de grès. Dimensions : 0,11 × 0,49 × 0,41. 2 lignes. Ecriture penchée. Haut. des car. 0.01. Sanskrit.

Objet. Le roi Prakāçadharma élève un temple à Viṣṇu Puruṣottama.

Origine. Découvert par M. Rougier à Dương-mong (Quảng-nam) ; envoyé au Musée en 1911.

B 2, 33

Stèle à 4 faces, rapportée en 1914 de Faifo. Illisible.

B 2, 34

Linteau, rapporté en 1914 de Faifo. Illisible.

B 2, 35

STÈLE DE HUẾ.

Est. EF. *n.* 161. Ed. BEFEO., XI, 259.

Fragment de stèle ayant servi de support à une colonne dans une pagode annamite. Dimensions : 0,45 × 0,46. 7 lignes. Haut. des car. 0,015. Sanskrit.

Objet. Fin d'une donation au dieu Çrī Kandarpapureçvara. Date approximative : 1re moitié du VIe siècle çaka.

Origine. Signalé par le P. Cadière (BEFEO., V, 193, nº 10), recueilli par M. Eberhardt et envoyé au Musée en 1915 [1].

B 2, 36

FRAGMENT D'UNE BASE DE PILASTRE.

Est. EF. *n.* 162.

Dimensions : 0,46 × 0,40 × 0,40. Partie inscrite : 0,08 × 0,28. 2 lignes. Haut. des car. 0,013.

---

[1] Il y fut envoyé, à notre demande, en avril 1915, par le Service des Travaux publics de Huế, qui l'abrita pendant quelques jours, ce qui permit à un membre de la Société des Amis du Vieux Huế d'en faire la découverte. (*Bull. des Amis du Vieux Huế*, juillet-septembre 1915, p. 342.)

Ligne 2: «... pō ku çrīçānabhadreçvara pu pō ku di çaka çaçi-mūrtti-ṇe(?)...»

Les deux derniers chiffres de la date étant 81, il est vraisemblable, d'après l'aspect de l'écriture, qu'il faut restituer 1181 çaka. Il s'agirait donc d'une œuvre pie quelconque en l'honneur de Çrīçānabhadreçvara, le dieu de Mĩ-sơn, faite en çaka 1181 = 1259 A. D., sous Jaya Indravarman IV, dont le nom avait déjà été relevé sur une stèle de Mĩ-sơn (XXII, B).

Origine inconnue.

B 3. CAMBODGE

B 3, 1, 1bis

Est. EF. n. 167.

2 fragments de stèle en grès, le premier de 0,25 × 0,27, le second de 0,17 × 0,13. 7 et 5 lignes. Haut. des car. 0,015. Khmèr. VIIe siècle.

Enumération de champs.

Origine inconnue.

B 3, 2

Inscription de Chikreng.

Ancien I. 24; *Inv.* n° 169; Est. BN. 166 (19); Est. EF. n. 168. Cf. Lajonquière, I, 269.

Bloc de grès gris : 0,59 × 0,51 × 0,28. 13 lignes. Haut. des car. 0,01. Sanskrit.

Cette inscription est entrée au Musée en 1901, à la suite du Concours agricole de Phnom-penh, où elle avait été exposée, avec quelques sculptures anciennes, par le gouverneur de la province de Chikreng [1]. La gravure en est peu profonde et a été usée en plusieurs endroits, particulièrement sur les deux côtés droit et gauche ; elle n'est donc que partiellement lisible.

Elle n'avait pas été signalée avant son entrée au Musée : l'*Inventaire des monuments du Cambodge* de L. de Lajonquière, I, 269, reproduit par G. Cœdès, *Inventaire des inscriptions...*, n° 169, l'identifie avec une stèle découverte par Aymonier près du Prasat Chikreng et analysée dans son *Cambodge*, I, 452 ; mais il y a là une confusion certaine, la stèle d'Aymonier étant en khmèr, tandis que la nôtre est en sanskrit.

---

[1] *BEFEO.*, I, 161. Cette pierre y est qualifiée à tort de « fragment d'inscription » : l'inscription est complète.

L'écriture est du Xe-XIe siècle çaka. Le texte se compose de dix stances : I, vasantatilakā ; II, ? ; III-V, çloka ; VI-VII, sragdharā ; VIII, āryā ; IX-X, vasantatilakā. C'est une donation, non datée, faite à Lokeçvara ou Lokeça, donc à un temple bouddhique. Il faut remarquer que l'inscription de 894 çaka, gravée sur le montant de la porte du Prasat Chikreng Est, est également en l'honneur de Lokeçvara : on peut donc supposer que notre stèle provient du même sanctuaire.

Le seul passage intéressant de ce document très endommagé est par bonheur assez bien conservé : il nous donne le nom et la généalogie de la personne qui a fait graver cet acte de donation. Voici ce passage (vers 2-3) :

> ..... *titāñço yaç Çrī-Amarendra-vikhyātaḥ* |
> *tasyometi tu naptā caradindur ivānvaya-vyomni* ||
> [*karmma*]*ṇādbhuta-Saṅgrāma-sutā sarvvakalādbhutā* |
> *Çambhor Gaurīva maharṣi-Çrī-Mahīdharavarmmaṇaḥ* ||

« Umā, petite-fille de Çrī Amarendra, pareille à une lune d'automne dans le firmament de sa race, fille de Saṅgrāma aux glorieux [exploits], [femme] du maharṣi Çrī Mahīdharavarman, comme Gaurī l'est de Çambhu. »

On connaît un senāpati cambodgien nommé Saṅgrāma, qui nous a laissé dans l'inscription de Prāḥ Ṅók, datée de 988 ç. (ISCC., n° XVIII, p. 140-172) un long et poétique récit de ses victoires et de ses libéralités religieuses. Il est probable que la pieuse Umā qui, vers la même époque, donnait au Lokeçvara de Chikreng des parures d'or, d'argent et de pierres précieuses, n'est autre que la fille de cet illustre guerrier.

B 3, 3

Inscription khmère de Basak (Romduol).

Ancien I. 27. *Inv.* n° 71. Est. EF. 258 et n. 169. Lajonquière, I, 71.

Petite stèle de grès mutilée à la partie supérieure et cassée longitudinalement en 2 moitiés, dont l'une (celle de gauche) a disparu vers 1902, dérobée sans doute par un indigène en quête d'une pierre à aiguiser. Les dimensions primitives étaient 0,51 (sans la base) × 0,35 ; le fragment actuel n'a que 0,21 de large. L'estampage 258 a été pris sur la stèle entière. 21 lignes d'une fine écriture, les premières très incomplètes. Khmèr.

Objet. Fondation religieuse faite par ordre du Rājakula Mahāmantrī, connu par ailleurs comme ministre de Rājendravarman (866-890 çaka). L'établissement semble être confié à la direction du mrateñ Rājadvāra, et la divinité du lieu est appelée Vraḥ Thpal, Kamrateñ jagat gi Thpal.

Origine. Fouilles de M. Commaille à Basak en 1901-1902.

B 3. 4 et 4 bis

Stèle de Snay Pol.

Ancien I. 28-29 ; *Inv.* n° 416-417. Est. EF. *a*. 170.

Stèle composée de deux étroites dalles de schiste larges de 0,24-0,21 et épaisses de 0,051 qui, superposées, atteignent une hauteur de 1 m. 30. Elle est inscrite des deux côtés ; la face A comprend : partie supérieure (A1), 14 lignes, dont 2 (lignes 3-4) martelées et la dernière rognée ; partie inférieure (A2), 15 lignes ; la face B a 9 (B1) + 9 (B2) lignes, mais il semble qu'il en manque deux au bas de la partie supérieure. Haut. des car. 0,015. Khmèr.

Cette inscription présente une curieuse particularité : en haut de la face A est dessiné un coquillage ; en haut de la face B, un soleil, cette dernière figure inscrite dans un cadre carré. Le sens de ces images nous est donné par le début des deux actes de donation gravés sur les deux faces de la pierre : l'un a pour auteur Vraḥ Kamratāñ añ Çrī Çālagrāma Svāmī, l'autre Mratāñ Āditya Svāmī. Le premier nom est tiré du *çālagrāma*, ammonite fossile vénérée des Viṣṇuites comme étant particulièrement pénétrée de l'essence du dieu : c'est cette coquille qui est figurée plus ou moins exactement en tête de l'acte de Çālagrāma Svāmī. Quant au soleil de l'autre face, ce n'est que la traduction graphique du nom d'Āditya, « Soleil ». Nous avons donc ici, en quelque sorte, les « armes parlantes » des deux donateurs. On ne peut dire s'il s'agit là d'une fantaisie individuelle ou d'une coutume : en tout cas ces sortes d'emblèmes ne se sont pas encore rencontrés.

Les deux inscriptions sont en caractères du VIe siècle : elles enregistrent des donations d'esclaves femelles (*ku*) et mâles (*vā*) à la déesse Bhagavatī. Il est inutile de transcrire ces listes de noms [1]. Les préambules seuls sont à relever :

A. (1) *vraḥ kamratāñ añ* (2) *Çrī Çālagrāma* (3) *Svāmī* — 2 lignes martelées — (6) *kantai pu yāñ vinai*.

« Le seigneur Çrī Çālagrāma Svāmī..... servantes de la déesse ».

B. (1) *mratāñ Āditya Svāmī duk Bha*(2)*gavati uy kantai ta Bhaga*(3)-*vati pu yāñ añ*.

« Le seigneur Āditya Svāmī assigne à Bhagavatī, donne comme servantes à la déesse Bhagavatī... »

---

(1) Signalons pourtant comme noms curieux : le *vā Pañcamī* et le *vā Dvādaçī* (A2, 12) ; la *ku Mādhavī* (B1, 5), la *ku Urvvaçī* (B1, 9), la *ku Rohiṇī* (B2, 2).

Selon une remarque déjà faite par Aymonier (*Cambodge*, III, 447) au sujet des plus anciennes inscriptions cambodgiennes, l'expression *pu yāṅ vinai*, « déesse » est « du cham pur ».

Origine. Cette inscription a été trouvée par Aymonier à Snay Pol (province de Sithor Sdam ou Pearang) : c'était alors une longue stèle portant 30 lignes sur la face A et 22 sur la face B. Elle provenait, suivant les indigènes, soit du village de Phum Mélôp, soit du village de Phum Me Bôn (province de Préi Vêng) [*Cambodge*, I, 257]. Elle avait disparu lors du passage de L. de Lajonquière en 1900 (*Inventaire descriptif*, I, 65). Elle fut retrouvée la même année et envoyée au Musée par M. Lorin, résident de Kompong-Cham.

B 3. 5

Inscription sanskrite et khmère de Basak (Romduol).

Ancien I. 32 ; *Inv.* n° 70 ; Est. EF. *n.* 171.

Stèle de grès. Dimensions : 0,66 × 0,31 × 0,115. La partie inférieure a disparu, sauf un petit fragment contenant le début de cinq lignes. Deux faces inscrites : A, 2 lignes ; B, 18 lignes. Haut. des car. 0,015.

Toute la face A et les deux premières lignes de la face B sont en çlokas sanskrits ; le reste est en khmèr.

Objet. — Ce document commémore une donation d'un seigneur nommé Nṛpendrāyudha, courtisan ou confident (? *pārçvadhara*) du roi Rājendravarman (866-890 çaka), à un dieu désigné sous le nom bizarre de Vakakākeçvara. Il fait l'éloge de Rājendravarman et mentionne l'érection par ce roi de cinq idoles à Angkor, sur l'îlot de Mébôn, au milieu du Thnal Baray oriental (Yaçodharataṭāka).

Origine. — Trouvée au cours des fouilles exécutées en 1901-1902 dans les ruines de Basak (province de Romduol) [1].

Texte

A

I (1) *vande Maheçvaraṃ yasya bhāti pāda-nakha-prabhā* |
(2) *namrendra-mauli-hemādri-vālāruṇa-vibhā-nibhā* ||
II (3) *namo stu tasmai Rudrāya yad-arddhāṅgaṃ Harir ddadhau* |
(4) *kālakūṭa-viṣoddāma-dāha-saṃharaṇād iva* ||

(1) *BEFEO.*, II, 267. Une seconde stèle avec inscription en khmèr a été trouvée au même endroit (*infra*). Une troisième (*Inv.* n° 69) est conservée à la Résidence de Svay Rieng.





Planche 3. — Stèle de Snay Pol.

III *(5) Trivikramāṅghrijaṃ pātu..... pātanam* |
(6) krānta-trilokī Lakṣmyānu....... kesaram ||
IV *(7) viddhi-pratiṣṭhakṛd* (1) *bhūm[au] bhū .... vibhavo bhavat* |
(8) yaç Çrī-Rājendravarmmendro [i]ndra-daityendra-marddanaḥ ||
V *(9) yasyāsaṃkhya-makhāmbhodhijan tu kīrttīndu-maṇḍalam* |
(10) Çatakratuyatas tārā-pāṇḍun divam adīpayat ||
VI *(11) yad-kānta-vapuṣaṃ vīkṣya Kāma-kāntā purā yadi* |
(12) nūnam Īçvaranetrāgni-dagdhan naicchan Manobhavam ||
VII *(13) savyāpasavya-vikṛṣṭa-çaro yo ja[ga]to yudhi* |
(14) tenāpy eko jayan nityam akṛṣṭa-suhṛd-unnatiḥ ||
VIII *(15) yaç Çrī-Yaçodharapuran navaṃ kṛtvā Yaçodhare* |
(16) tatāke tiṣṭhipat pañca devān saudhālaya-sthitān ||
IX *(17) tasya pārçvadharo bhaktaç Çrī-Nṛpendrāyudhābhidhaḥ* |
(18) Vakakākeçvarasya................. ||
X *(19) tena sarvvāṇi vittā[ni]..............* |
(20) kiṅkara-grāmakādīni............. ||
XI *(21) rūpya-svarṇṇa-vibhū[ti]...*

B

[XII] *(1) [Vaka]kākeça-puruṣapradhānās tebhya eva me* |
(2) idaṃ puṇyam parindāmi (2) *svapuṇyaṃ puṇyabhāginaḥ*
(3-18) [Texte khmèr.]

TRADUCTION

A

I. Je salue Maheçvara, dont les ongles des pieds jettent un éclat pareil à celui du soleil levant sur ce Mont d'or qu'est le diadème d'Indra prosterné.

II. Hommage soit à Rudra, dont Hari a pris la moitié du corps, comme pour étouffer le violent incendie du poison Kālakūṭa.

III. Que l'ongle de Trivikrama nous protège...

IV. Il y eut un [roi] puissant qui créa [sur] la terre un soutien au Créateur (3) : ce fut cet Indra nommé Rājendravarman, vainqueur d'Indra et des rois des Daityas.

---

(1) *Corr.* Vidhi-pratiṣṭha-kṛd.

(2) Cf. PW2 : *parindanā* (auch *parindanā*), « Gnadengeschenk » (Vajracchedikā) ; — *parindita* « gnādig beschenkt » (ibid.).

(3) Parce qu'il érigea au Mébôn une statue de Brahmā (Bat Čum, A, XIV. *V.* infra).

v. La gloire de ce roi émule de Çatakratu, comme une pleine lune née de l'océan de ses innombrables sacrifices [1], illumina la pâleur du ciel étoilé.

vi. Si l'amante de Kāma avait vu jadis son corps charmant, sans doute elle n'eût pas regretté Manobhava consumé par le feu de l'œil d'Īçvara.

vii. Dans la guerre lançant des traits de sa droite et de sa gauche [2], il vainquait toujours à lui seul les multitudes sans tirer à soi la haute réputation de ses amis.

viii. Ayant restauré Yaçodharapura, il érigea dans l'étang de Yaçodhara cinq dieux dans des sanctuaires revêtus de stuc [3].

---

(1) Cf. Bat Čum, A, XII : *puṇyodadhes samudita nu yadiyakīrtir*, etc.

(2) Ibid. B, XII : *savyāpasavya-dor-mmukta-mārggagaṇārvvudam*, etc.

(3) Rajendravarman rétablit la capitale à Yaçodharapura (Angkor Thom) qui avait été abandonnée pendant 16 ans (850-866 çaka) pour Chok Gargyar (Koḥ Kér, province de Promtĕp). Dans les premières années de son règne (866-869 çaka) il construisit un temple sur l'îlot artificiel appelé aujourd'hui Mebŏn, au milieu du Yaçodharataṭaka (Ṭhnăl Băray oriental). Cette fondation est rappelée par l'inscription de Bat Čum, A, 14 (Cœdès, *Les inscriptions de Bat Čum*, JA., sept.-oct. 1908) :

> *çrīmad-Yaçodharatatāka-payodhī-madhye*
> *Meros samāna-çikhare svakṛte mahādrau* |
> *prasāda-saudhagṛha-ratna-cite Viriñca-*
> *Deviça-Çārṅgi-Çivaliṅgam atiṣṭhipad yaḥ* ||

« Au milieu de cet océan qu'est l'étang fortuné de Yaçodhara, sur la grande montagne construite par lui-même et dont le sommet est pareil à celui du Meru, rempli de joyaux qui sont des tours et des maisons revêtues de stuc, il érigea Brahma, Devi, Īça, Viṣṇu et un Çivaliṅga. »

Notre inscription de Basak confirme que ces idoles étaient au nombre de *cinq* : il faut donc bien traduire, comme l'a fait M. Cœdès, « Devi et Īça » et non « Deviça ». Par contre, j'entends un peu différemment l'expression *prasādasaudhagṛharatnacite*. « Ratna » n'est qu'une métaphore ; « saudhagṛha » répond au « saudhalaya » de Basak : c'est un sanctuaire revêtu de plâtre, ciment ou tout autre enduit. Précisément M. Aymonier fait la remarque suivante (*Cambodge*, III, 51) : « Ces briques des sanctuaires de Méboune présentent aussi une particularité qu'on ne retrouve guère ailleurs. Elles sont à l'état fruste et criblées de nombreux trous cylindriques de la grosseur du doigt, profonds d'un ou deux centimètres et espacés d'un décimètre environ, qui devaient servir.. au scellement des feuilles de métal, doré probablement, où s'achevaient les ornements définitifs ébauchés seulement sur la brique. » Il est plus probable que ces trous servaient à fixer sur les briques brutes un stucage quelconque qui recevait ensuite une décoration. Si le revêtement avait été en métal, on retrouverait dans les trous quelques fragments métalliques ; au contraire la disparition complète du revêtement de plâtre s'explique aisément par l'action des pluies. Enfin le mot *saudha* paraît décisif : il n'y a pas de « palais » sur l'îlot de Mébŏn, il y a deux sortes d'édifices : des tours (*prasāda*) et des édicules (*gṛha*). « Saudha » ne peut donc signifier ici que « revêtu d'un enduit ».

IX. Son confident dévoué, nommé Çrī Nṛpendrāyudha, à Vakakākeçvara...

X-XI. ... Par lui toutes les richesses ...... serviteurs, villageois etc.... argent, or en abondance...

B

[XII]. Aux principaux serviteurs de [Vaka]kākeçvara, moi le bénéficiaire de cette œuvre pie, je cède ce mérite [acquis par moi], pour être leur propre mérite.

B 3, 6

STÈLE DE KOMPONG THOM.

Anc. I. 34. *Inv.* n° 157. Est. EF. n° 172. Cf. AYMONIER, *Cambodge* I, 371 ; LAJONQUIÈRE, I, 237.

Stèle de grès. Dimensions : 0,536 × 0,27 × 0,07. 4 faces très usées : A, 26 lignes ; B, 33 lignes ; C, 28 lignes ; D, 13 lignes. Khmèr.

Cette stèle semble avoir été identifiée à tort par LAJONQUIÈRE (I, 237) suivi par CŒDÈS (n° 157) ; avec celle de Vat Kdei Čar décrite par AYMONIER (I, 371). Celle-ci est en effet caractérisée de la façon suivante : « Petite stèle de grès qui porte sur ses deux principales faces une inscription sanskrite de quatorze et de quinze lignes assez bien conservée en partie. Ce document donne la date 864 śaka=942 A. D. de l'avènement au trône de Harṣavarman II, le fils cadet de Jayavarman IV ; il donne aussi les noms de deux seigneurs de l'époque : Śrī Kavīndrārimathana et son oncle maternel Śrī Vīrendravikhyāta. Le sanscrit de cette inscription est mêlé de mots khmèrs qui doivent être sans doute les noms indigènes des *kṣetra* « champs » donnés au temple. Sur la tranche de la stèle, une inscription en langue vulgaire de 23 lignes, qui sont très courtes naturellement, énumère les noms d'autant d'esclaves sacrés, soit deux *si* « hommes » et vingt-et-une *tai* « femmes » : serviteurs que le « neveu » offre au dieu, dit une dernière ligne en langue vulgaire écrite sur le pourtour de la base de la stèle. »

Il suffit de comparer cette description avec celle de la stèle du Musée pour voir du premier coup qu'il ne peut s'agir du même document ; ni le nombre de faces inscrites, ni le nombre des lignes ne sont les mêmes ; la stèle du Musée n'est pas en sanskrit, mais tout entière en khmèr, et ne porte pas une ligne sur le pourtour de la base.

M. de Lajonquière, lors de son passage à Kompong Thom en 1900, trouva à la Résidence une stèle qui est certainement celle que possède aujourd'hui le Musée, mais qui n'était pas, comme il le crut, celle qu'Aymonier avait relevée à Vat Kdei Čar. Il est probable que la stèle de la Résidence lui fut présentée comme provenant de Vat Kdei Čar et que, sans la comparer avec la description



d'Aymonier, il l'identifia avec la seule inscription de Vat Kdei Čar connue jusqu'alors.

M. Cœdès (nº 157) donne, sous le nom de Vat Kdei Čar, une description exacte de la stèle du Musée; il reproduit la fausse identification de Lajonquière, et ajoute que l'inscription est représentée, dans la collection des estampages de l'Ecole, par le nº 262. Il y a là, semble-t-il, une nouvelle confusion. L'estampage nº 262 paraît avoir été pris sur le bas d'un pilier ; il mesure 0,53 de haut sur 0,27 de large et contient 23 lignes de sanskrit faisant partie d'une *praçasti* du roi Sūryavarman ; il n'a donc rien de commun ni avec la stèle de Vat Kdei Čar, ni avec celle du Musée. Une mention manuscrite le donne comme provenant de Kompong Thom.

En résumé :

1° L'inscription sanskrite et khmère de 864 ç. vue par Aymonier à Vat Kdei Čar a disparu ;

2° Celle du Musée est une autre inscription provenant peut-être de Vat Kdei Čar, mais en tout cas de Kompong Thom ;

3° L'estampage 262 ne représente ni l'une ni l'autre de ces deux stèles, mais une partie de pilier appartenant à un monument non déterminé de la région de Kompong Thom.

B 3, 7

Stèle de Bhavavarman II.

Anc. I. 25 ; *Inv.* nº 79 ; Est EF. 143 et *n.* 173. Ed. BEFEO., IV, 691.

Stèle de schiste : Dimensions : 0,73 × 0,41-0,29 × 0,08. Partie inscrite : 0,46.

24 lignes, dont 6 skr. et 18 khm. Haut. des car. 0,012.

Objet : le roi Bhavavarman II érige un Devicaturbhuja en 561 çaka = 639 A. D.

Origine : stèle de provenance douteuse (probablement de la Résidence de Takeo) déposée aux magasins des Travaux publics à Phnom-penh, rapportée au Musée en 1901.

B 3, 8

Fragment de stèle.

Est. EF. *n.* 174.

Fragment inférieur d'une stèle : 0,50 × 0,23 × 0,105. Inscrit sur deux faces : A, 9 lignes ; B, 9 lignes. Haut. des car. 0,012. Khmèr.

B 4. LAOS

B 4, 1

Inscription de Vat Vixun (Luang-Prabang).

Est. EF. *n.* 176. Ed. Mission Pavie, *Recherches sur l'histoire*, p. 381.

Fragment d'une stèle de schiste : 0, 38 × 0,12.

10 lignes. Ecriture thaï. Haut. des car. 0,01. Laotien.

Objet. Don du roi Phrā Çrī Siddhi (?) à Phrā Naray.

Origine. Vat Vixun (Luang Prabang). Le fragment, rapporté au Musée en 1900, est la moitié droite de l'inscription estampée par Pavie ; la moitié gauche avait disparu avant cette date.

B 4, 2

Plaque de bronze inscrite de Xieng-khouang.

Est. EF. *n.* 175.

Plaque de bronze cassée irrégulièrement sur trois côtés. Dimensions : 0,51 × 0,465 × 0,008. Les caractères gravés dans le bronze ont environ 1/2 cm. de haut : ils appartiennent à l'écriture appelée *tham* au Laos. Le texte compte 32 lignes.

Les premières lignes sont en laotien ; à la sixième ligne du fragment commence un texte en pāli. La date, qui se trouvait sans doute au début, a disparu.

Objet. Fondation bouddhique : le donateur, qui a élevé un cetiya, une statue du Buddha, un vihāra et un *dhammabhaṇḍāgārika*, formule ses souhaits pour les avantages qu'il désire retirer de cette œuvre pie.

Origine : Xieng-khouang (Tran-ninh) ; don de M. Brien.

B 4, 3

Inscription de Vat That (Luang-Prabang).

Est. EF. *n.* 100. Ed. Mission Pavie, *Recherches sur l'histoire*, p. 376.

Fragment d'une stèle de schiste, dont le bas est brisé. Dimensions : 0,34 × 0,88. 7 lignes. Écriture thaï. Haut. des car. 0,013. Laotien.

Objet. Erection du *that* en čullasakarāj 910 = 1548 A. D.

Origine : donné par le chef de la pagode et rapporté au Musée en 1914.

Texte [1]

(1) *čuḷa saṅkrat 910 pī pork sān dơn 7 òk 11 kaṃ vān sūk mư ruay yī ña(2)m pat lān rïrk nasatha prā rāja aiyakā mahādeva ċao tāñ prā mahā dhātu ka ai (3) kat yat naṃ khoy kha kāp aram lè prai ki vā ban* Kôm *khao ñuot 200 kơṅ ban* Kaṅ *(4) ñuot khao san sèn nưṅ ban Ċòn ñuot khao prơk 20 kơṅ ban Hmaī ñuot hma(5)k 5 māt ban Čīm ñuot hmak 3 māt ban Xuak ñuot hmak 2 māt na* Pu *ku (6) hnưa tāñ muon hai pēn na khao prā ċao lè khòv prā ċao kīn tao ma lun khun (7) ma hmai ya hai thòt thòn òk phu dai hak yāñ...*

Traduction

En čullasakarāj 910, année du Singe (*pork sān*), le 7e mois, le 11e jour de la lune croissante, vendredi, jour *ruay* à l'heure *pat lān* (6 h. du soir), sous le ṛkṣa Hasta, la grand'mère paternelle du seigneur roi a dédié le grand That et lui a donné, en versant de l'eau, des esclaves pour le monastère et des prestataires, savoir :

Ban *K*ôm, redevance en riz, 200 kơṅ ;
Ban *K*aṅ, redevance en riz décortiqué, 1 sèn ;
Ban Ċòn, redevance en paddy, 20 kơṅ ;
Ban Hmaī, redevance en noix d'arec, 5 paquets ;
Ban Čīm, — 3 —
Ban Xuak, — 4 —

Toutes les rizières de *P*u ku hnưa doivent être les rizières du Buddha et des serviteurs du Buddha pour leur nourriture. Que les princes qui viendront plus tard ne les leur retirent pas. Celui qui aura brisé...

B 4, 4

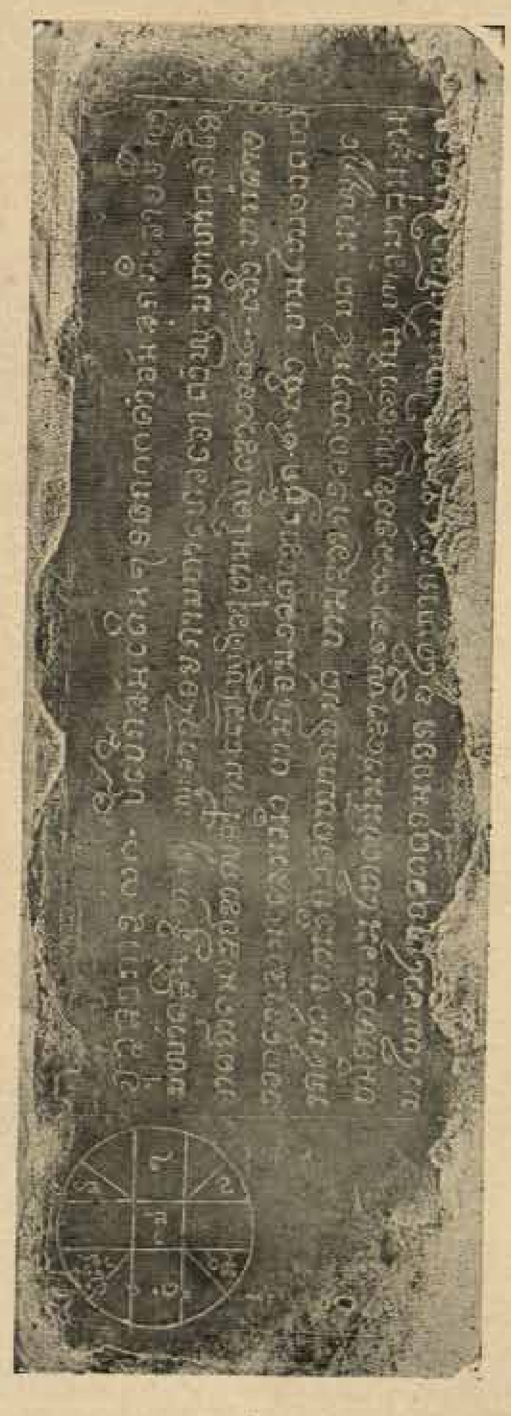
Stèle de Dansai.

Est EF. n. 110. Stèle de grès brisée : 0,69 × 0,81 × 0,08.

2 faces inscrites : A, écriture tham, 28 lignes ; B, écriture khmère, 27 l. Haut. des car. 0,01.

---

[1] Les signes des sonores (*g*, *gh*, etc.) sont distingués dans la transcription par un caractère différent (romain dans un mot en italique ou inversement) ; le *j* sanskrit (prononcé *z*) est rendu par x. Les mots sanskrits ou pālis non altérés sont transcrits selon le système usité pour ces langues.



A



B

Planche 4. — A. Inscription de Vat That. B. Stèle de Don Ron.

Objet : traité de délimitation et d'amitié entre les rois de Vieng-Chan et d'Ayodhyâ, en 1482 = 1560 A. D.

Dansai se trouve sur le Nam Huang, au S. de la boucle que fait le Mékhong en aval de Paklai pour se diriger droit à l'est sur Vieng-Chan. C'est près de là que notre stèle — déjà brisée, mais apparemment complète — fut recueillie par le Čao Uparat de Luang Prabang, en 1905 (1). Un accident de pirogue occasionna la perte de plusieurs fragments : les autres furent rapportés à Luang-Prabang et conservés dans la maison de l'Uparat, qui voulut bien, à mon passage (1914), m'en faire présent pour le Musée de Hanoi. La note qui me fut remise avec la pierre explique avec précision toutes les circonstances de la découverte.

Mɯong Luang-Prabang, le 4 juillet 1914.

Moi, Chao Bun-Khong, Chao Maha-Uparat de Luang-Prabang, par reconnaissance envers l'Administration du Gouvernement Français, j'offre pour le Musée de Hanoi une borne-frontière que le Siam et le Laos ont placée d'accord comme signe de la limite de leurs frontières, en chunlasakarat 921.

J'ai trouvé cette borne-frontière, lorsque l'Administration m'a désigné pour aller avec M. le Colonel Bernard en tournée de délimitation de la frontière entre le Siam et le Laos en 1905, et avec Mom Sat Désa Udom, fonctionnaire siamois.

L'endroit où j'ai trouvé cette borne-frontière est la pagode de Vat That Si Song Hak, située dans le territoire de Mɯong Dansai, à environ plus de 2 kilomètres du Mɯong. Ces mots *si song hak* signifient « les deux villes ont de l'amitié entre elles ».

Quand j'ai trouvé cette borne-frontière, il y avait le docteur Brengues et M. Petithuguenin. Elle était brisée en plusieurs morceaux. Je l'ai emportée pour l'examiner, mais n'ai pu arriver à en déterminer le sens. J'ai fait une enquête pour savoir si on en avait pris copie, et j'ai trouvé cette inscription sur un vieux livre en feuilles de latanier dans la pagode de Mɯong Dansai. Cette borne-frontière, je l'ai chargée en pirogue pour monter le Mékhong ; mais cette pirogue a naufragé à Kêng Sieu et plusieurs morceaux de la borne ont été perdus.

Maintenant il ne reste que 8 morceaux de pierre, ainsi que le texte de l'inscription de cette borne-frontière : je les remets à M. Finot.

Signé : Chao Maha-Uparat, Bun-Khong.

L'inscription, dans son état actuel, serait difficile à déchiffrer et l'Uparat, qui est cependant un véritable érudit, avoue franchement qu'il ne put tout d'abord en déterminer le sens. Il eut, par bonheur, l'excellente idée de procéder à un supplément d'enquête, qui lui révéla l'existence, dans la pagode de Mɯong Dansai, d'une ancienne copie prise probablement à l'époque où la stèle était encore intacte. Cette copie n'a pas sans doute l'exactitude littérale à laquelle nous sommes aujourd'hui habitués, mais en le comparant avec les

---

(1) M. Aymonier l'avait déjà vue à son passage « brisée en nombreux fragments » (*Cambodge*, II, 147).

parties conservées de l'original, on peut constater que le copiste n'a pris certaines libertés qu'avec les formules (1) et qu'il s'est appliqué à reproduire sans changement les noms, les dates et les faits. On peut donc sans crainte se servir de son travail. Au surplus tous les passages essentiels ayant été conservés dans l'original, aucune erreur grave n'est à craindre.

L'inscription commémore un traité d'amitié et de délimitation conclu entre les rois de Čandapurī (Vieng-Chan) (2) et d'Ayodhyā (Siam) en 1482 çaka = 1560 A. D. et la construction d'un cetiya inauguré deux ans plus tard, en 1484 (= 1562 A. D.). C'est à cette dernière date que fut gravée la stèle : en effet, elle porte en tête le nombre 337 904, qui est le chiffre de l'Ahargaṇa. Si nous appliquons la formule de Faraut (Astronomie cambodgienne, p. 27) : Ahargaṇa $= \frac{\text{millésime} \times 292\,207 + 373}{800} + 1$, nous trouvons que pour l'année cullasakarāj 925, l'Ahargaṇa = 337 865, la différence de 29 jours représentant le nombre de jours écoulés depuis le point de départ de l'année jusqu'à la date de l'acte.

Nous pouvons donc considérer le millésime comme juste. D'autre part la concordance des années avec le cycle (1560, année du Singe ; 1562, année du Porc) est exacte. Le document est donc correctement daté.

La particularité la plus frappante de ce texte, c'est qu'il est en deux écritures : la première face est en écriture *tham*, la seconde en écriture *cambodgienne*.

L'usage du caractère *tham*, qui n'est qu'une forme du caractère birman, s'explique tout naturellement par la suzeraineté que la Birmanie exerçait alors sur les royaumes thaï. Quand les deux rois font les libations d'eau prescrites pour les engagements solennels, ils mêlent dans l'urne à l'eau de leurs pays celle du Mưong Haṃsavatī (Pégou), attestant ainsi publiquement leur vassalité. Il est plus difficile d'expliquer le choix de l'écriture khmère, alors que les deux pays se servaient de l'écriture thaï introduite par Râma Kaṃhèng à la fin du XIII[e] siècle. On est tenté d'y voir une survivance de la tradition de Sukhodaya, dont les rois, à une époque aussi tardive que le milieu du XIV[e] siècle, pouvaient ériger une inscription officielle non seulement en écriture, mais en langue cambodgienne. (Pavie, n° 11.)

Les deux faces de la stèle sont rédigées en thaï, et les deux textes ne présentent que des différences insignifiantes, sauf une qu'il importe de relever, car elle permet une conclusion d'un certain intérêt. Dans le texte en caractères « tham », Candapurī précède Ayodhyā ; c'est le contraire dans le texte en

(1) C'est ainsi qu'il a traduit en thaï quelques expressions sanskrites.

(2) Il y a partout *Canda* (= Candra) et jamais *Candana* ; cette dernière forme bien qu'admise couramment aujourd'hui, est donc très suspecte.

caractères khmers. C'est donc celui-ci qui est le texte *siamois*, l'autre étant le texte *laotien*. Il en résulte cette conclusion qu'au XVI[e] siècle, le royaume d'Ayodhyā employait l'écriture khmère, non seulement dans les manuscrits religieux, mais encore dans les documents politiques. Toutefois cet usage a dû être fort restreint, car l'alphabet khmèr se prête assez mal à la notation du thaï.

La stèle de Dansai présente un double intérêt, du point de vue de la géographie historique et de la chronologie.

Sur le premier point, nous sommes obligés de nous contenter d'une approximation : nous ignorons en effet à quel endroit exact avaient été érigés le cetiya et la stèle commémorative. Selon la copie de l'inscription, cette borne était à mi-chemin entre le Mékhong et le Nam Nan, ce qui nous ramène à la région de Dansai, sans qu'il soit possible actuellement de préciser davantage.

Quant à la chronologie, notre document confirme une fois de plus la supériorité des annales birmanes sur celles du Siam. Celles-ci en effet fixent à 1555 la prise d'Ayodhyā par le roi de Haṃsavatī et la mort du roi Cakravartī Rājādhirāja : la date est nécessairement fausse, puisque le même roi Cakravartī est l'un des contractants au traité de 1560. Mais si on suit la chronologie birmane qui fixe à l'année 1564 l'invasion de Bureng Naung et la mort de Cakravartī, notre inscription se place, de la façon la plus normale, quatre ans avant cet événement (¹).

Nous donnerons d'abord un résumé de l'acte d'après la copie sur feuilles de palmier, puis le texte et la traduction des fragments conservés de l'original.

En sakrat écoulé 1482, année du Singe, 2[e] de la décade, 2103 après le Nirvāṇa, les deux rois, savoir : Praya Dhammikarat, roi de Candapurī Sī Sattanāganahuta mahānagara pavara rājadhānī, d'une part ; et Mahā Cakkavatti vara rājādhirāja, roi de Sī Ayodhyā mahātilaka navaratanapurī sī mahānagara pavara rājadhānī, d'autre part ; ayant en vue le bonheur et l'utilité des deux pays, résolurent de conclure un traité d'amitié. Ils convoquèrent avec eux les deux Mahā uparāt ĉao, des représentants du Saṅgha et des grands mandarins de chaque pays. Il y avait 7 religieux de Candapurī : Mahā Upāli, Ariya Kassapa, Mahā Dhammasenāpati, Buddhavilāsa mahāthera, Saddhammavaṅsī mahāthera, Viriyādikamuni (le nom du 7[e] a été omis) ; et 7 religieux d'Ayodhyā : *Pra Kru* Paramācārya, *Pra* Āryamuni, *Pra* Sīlavisuddha, *Pra Kru* Sumedharuciviñña, Mahā Saddhammatulya, Mahā Brahmasāla, Mahā Rājamuni. Chacun d'eux avait avec lui dix élèves *(lūk sīt)*. Les grands mandarins de Candapurī étaient

(¹) PALLEGOIX, *Description du royaume thai*, II, 81 ; A. PHAYRE, *History of Burma*, 1884, p. 111. Sur le roi Cakravartī, cf. LORGEOU *Somdet P'ra Maha Chakrapat*, dans *Recueil de mémoires orientaux*, Paris 1905, pp. 169-207.

Candaprasiddhi rājapakati et Mưn Upanārī, avec leurs familles et leurs amis (ceux d'Ayodhyā ne sont pas nommés).

Les rois avaient apporté l'eau du serment (*naṃ sacca*) dans des aiguières de cristal, les uparāt dans des aiguières d'or et les mandarins dans des aiguières d'argent. Les religieux mêlèrent d'abord l'eau des aiguières royales, en y ajoutant de l'eau du Mưoṅ Hoṅsa (Pégou-Birmanie); puis l'eau des uparāt et enfin celle des mandarins.

Ensuite ils prononcèrent la formule du vœu (*satyādhisthāna*), portant que les rois de Sī Sattanak et d'Ayodhyā, avec leurs familles et leurs mandarins, contractaient amitié pour l'union de leurs familles — le Sūryavaṃça et le Yāttivaṃça —, pour le bonheur et l'utilité des samaṇas, brahmanes, ācāryas et de tous leurs sujets; et que leurs descendants devaient vivre en paix les uns avec les autres jusqu'à ce que le soleil et la lune tombassent sur la terre.

Après ce vœu, les moines et les mandarins répandirent sur la terre l'eau des aiguières. Enfin on construisit un *uddissacetiya*, pour servir de borne frontière (*lak dan*). Cette construction dura depuis l'année du Singe jusqu'à l'année du Porc, 5e de la décade, 6e mois, 14e jour de la lune croissante, sous le ṛkṣa Citrā (14e mansion lunaire), le soleil étant dans la Vierge. On l'inaugura le 6e mois, 15e jour, à la pleine lune, Jupiter étant dans le Capricorne, le Soleil dans le Lion, la Lune dans la Balance, Mars dans le Verseau, Mercure dans le Bélier, Saturne [1] dans les Gémeaux, Vénus dans les Poissons, Rāhu dans le Capricorne, *Prā* Lakkaṇa dans les Gémeaux, à 4 heures.

Liste des assistants.

Le roi d'Ayodhyā mahātilaka notifia à Aggajaya *Prā* Ratanapuṭṭhatirat, roi de Çatanāganahuta, l'union du Sūryabandhuvaṃça vaṇṇavaṃsātirāt. Les deux rois sortirent de l'*anasandasīmā* (?) le 16e jour du 6e mois, 1er jour de la lune décroissante, à 3 heures. Le roi retourna à la ville de Candapurī Çatanāganahuta mahānagara.

Texte [2]

337904

(1) subham astu | svastyātireka | 1482 saka [3] *vòk naksatrā purṇṇamī kot (2) āsādha* [4] *ādityavāra caṃ dom kāla tè prā sarbbejña* [5] *Buddha*

---

[1] Il y a dans le texte: *Prā* Prahāt *Prā* Sao: mais Jupiter a été nommé au commencement de l'énumération.

[2] Nous prenons pour base le texte en caractères tham et notons par K. les variantes de la face en caractères khmèrs.

[3] K. çaka.

[4] K. aṣāda.

[5] K. sarvvajña.

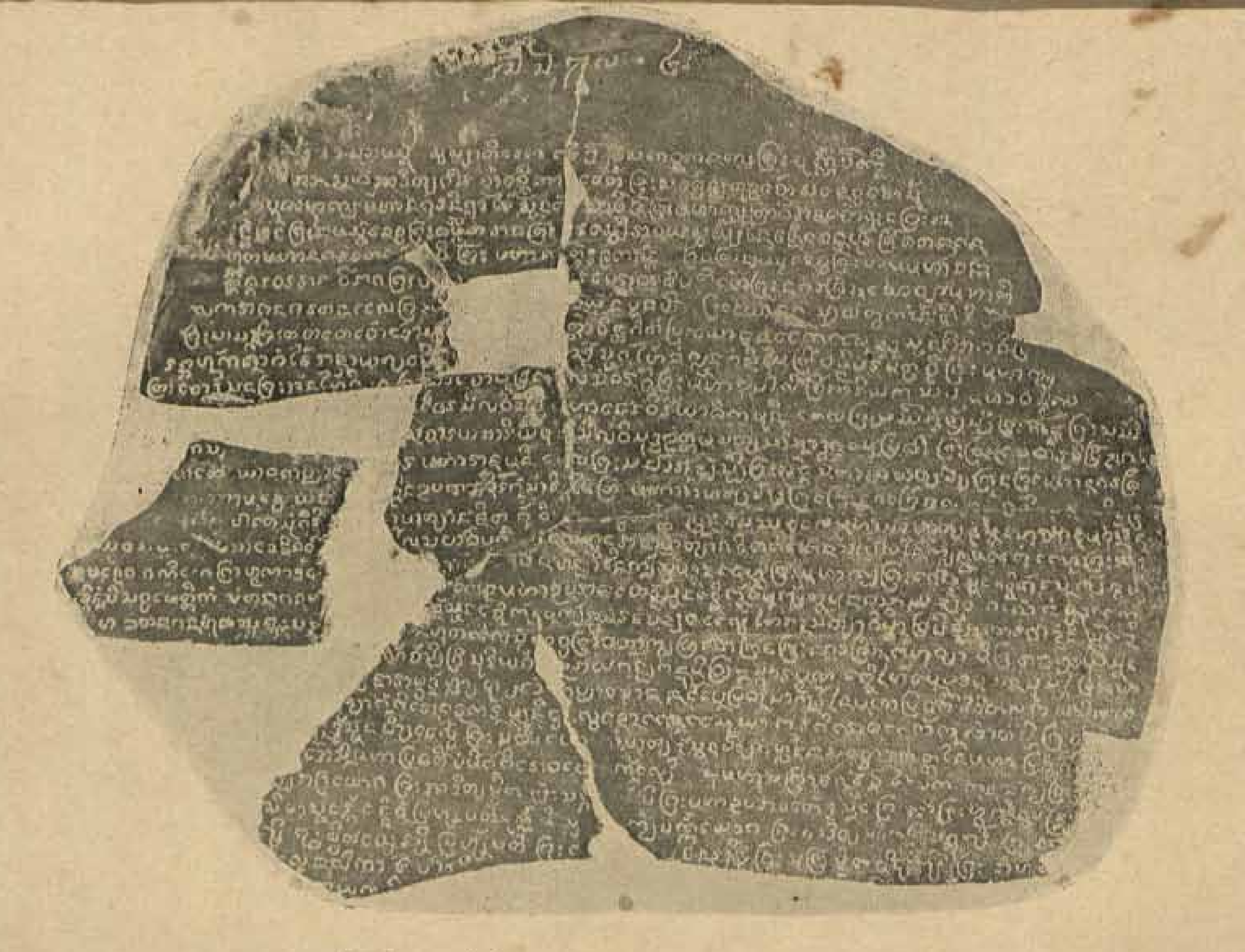


Planche 5. — Stèle de Dansai. — Face en écriture tham.

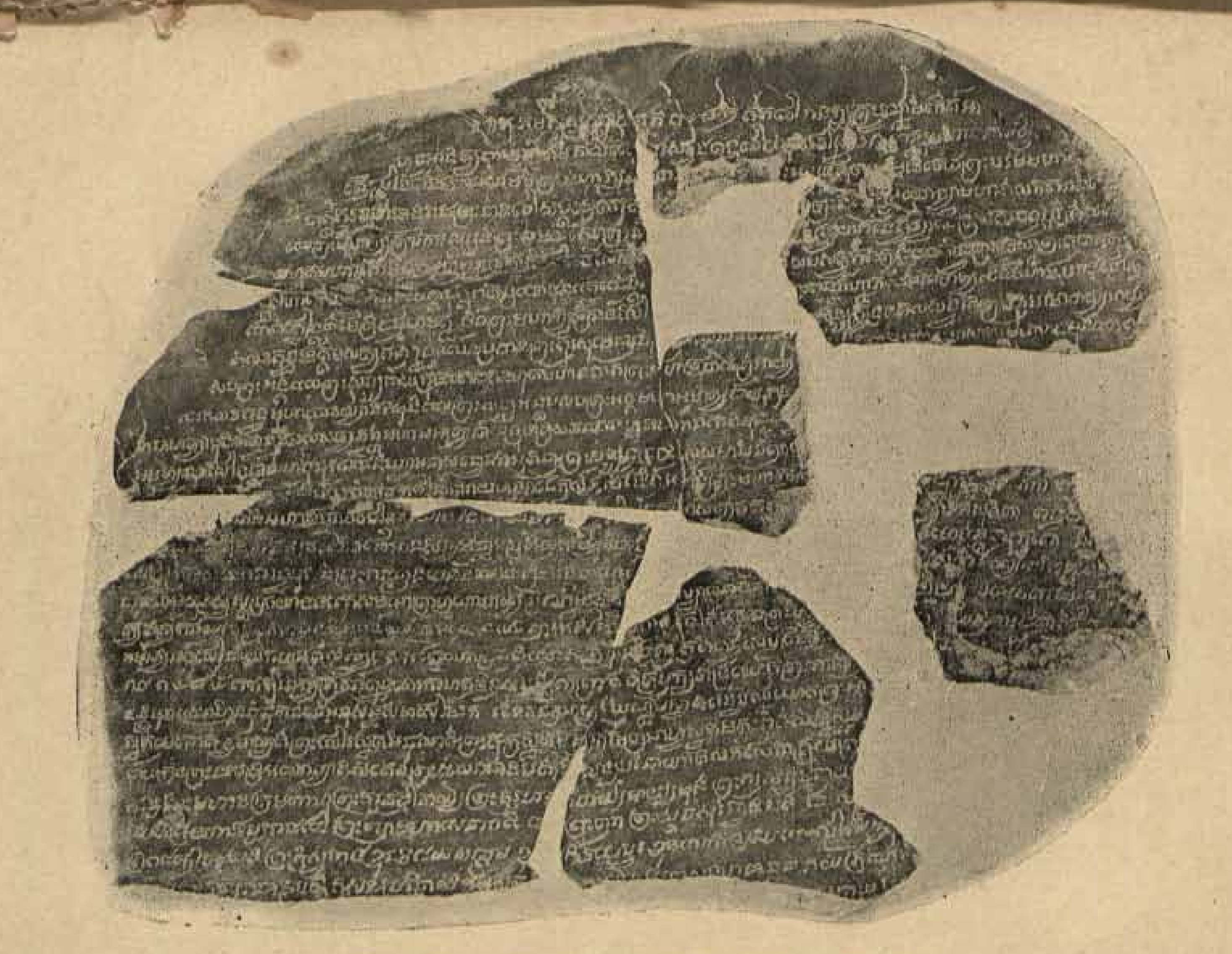


Planche 6. — Stèle de Dansai. — Face en écriture cambodgienne.

čao sadeč khao su (3) pathamo kap mahānagara nirbbāna (1) *dai sòṅ păn roi sām pī | mī prä mahāksatrādhirāja* (2) *cao sòṅ prä ăṅ (4) ăṅ troṅ prä nāma somdeč prä Dharmmikarāja prä... svoy rājayasvaryya nai muoṅ Candapuri Çrī Çatanāgana(5)huta* (3) *mahānagara ratana | [lè] mī prä mahāksaträ ek ăṅ troṅ prä nāma somdeč prä parama mahācakka(6)-[va]rttīçcaravararājādhirāja prä............* (4) *pĕ[n] bhudharādhipat čao prä nagara Çr(ī) Ayodhyā mahāti(7)laka bhabanagaratana | lè prä mahāksatra......... pòṅ hita prayojana... sap satva.........(8) prä sasnā prä tathāgata čao khao........ [me]ttācitta kit präyojana kè phèn din tăṅ sòṅ bibhabadhipra(9)rabbha* (5) *hnăk hna | ko xai rājāmātya thoṅ | mahā uparat čao taṅ sòṅ hăi nam klòṅ ko di maitri* (6) *dharmma paramattha | čiṅ prä mahāksa(10)tra čao tăṅ sòṅ prä ăṅ hai [pai nimon ao prä] saṅgha čao ton troṅ sīlasaṃvara kư Prä Mahā Upāli Çrī Āriya Kassapa Mahā Dharmmase(11)[nāpati Buddhavilāsa] mahāthera Sīlavisuddha mahāthera Viriyādhikamuni lè prä saṅgha andap sip prä ăṅ prä saṅgha (12) [čao phay kruṅ Si Ayodhyā ton] xư vā prä kru Paramācāraya āryamu[ni] sīlavisuddha uttama satyasāsnā* (7) *ăṅ pĕn prathan prä kru Sumedhārusīvriña (13) [Mahā Sadhammātulya Mahābrahmasā]ra Mahārājamuni prä sapha ăndăp sip prä ăṅ | mahā āmātya phay kruṅ prä mahānagara Çrī(14)[Satanāganahuta]............... Phăn Saṃriddhi maitri mahā āmātya phay kruṅ prä nagara Çrī [Ayodhyā]............. (15)....... [rāj]āmātyānujita Phăn Vi[mala satyabhakta].... prä saṅgha lè mahā āmātya tăṅ sòṅ hmay ma xum....(16)....lanavadhipati (?) lè hluoṅ rājāmātya... thita kè ao naṃ săbap nai klaòm kèo hèṅ prä mahā(17)[krasăt čao tăṅ 2 čưa kăn pĕn klaòm an dieu kăn lèo čiṅ ao naṃ]... n Hoṅsa nai klaòm tòṅ hèṅ prä mahāksatra čao tăṅ sòṅ čưa kăn pĕn klaòm (18) [dieu kăn lèo čiṅ ao naṃ nai klaòm nak] hèṅ mahā uparat čao tăṅ sòṅ čưa kăn pĕn klaòm nak... dieu ko ao naṃ klaòm kèo (19) [ao naṃ nai klaòm ṅon hèṅ mahā āmātya] tăṅ sòṅ čưa kăn pĕn klaòm rajaṭa dieu lèo hai kăn satyādhiṣṭhāna pratijñākāra* (8) *vā || daṅ ni somde(20)[č prä mahāksatra čao kruṅ Si Satanāga]nahuta lè somdeč prä mahāksatra čao kruṅ prä nokor Çrī Ayodhyā mi prä rāja hṛdaya taṅ sòṅ (21) [prä aṅ čiṅ ča kăp naṅ hai pĕn prä rājamaitri doy pubbapraveṇī] pưa čak sưp Çrī Suriyaba[ṅsa*

---

(1) K. nirvvāna.

(2) K. *prä* mahāksatra ek aṅ troṅ *prä* nāma saṃdeč *prä* Dha... svey rājaiçcvaryya.

(3) K. sata.

(4) K. *prä* bat čao saptaçvetaku.....

(5) Cor. vibhavādi prārabbha, « à commencer par la richesse, etc. »

(6) K. kloṅ to maitri.

(7) K. çīlaviçuddha uttamasatyaçāsnā.

(8) K. kāryya.

lè A]bhayaboṅṣa bandhumitra indārammaṇa pưa hai pĕn parama sukha svasti prayo(22)jana kè samaṇa-brāhmaṇa ācārya prajā rāṣṭra tāṅ hlay tyap ao .... kappāvasāna nāṅ pĕn prathan sakti nai mahāprathabī giritala................(23).................... kāṅ birodha ruk rān... xư... luoṅ dan dèn sèn ya kara birodha kè kān ao thaṃ sin prā tho... (24)...... .... taṅ sòṅ lèo prā saṅgha lè āmātya taṅ sòṅ phay ko hlaṅ naṃ saccodaka... nai mahaprathabī (25) [mèn saṅgha tāṅ sòṅ phay prasāt ko mi cai pirom xưn yindi mi sneha maitri kān] tao sin mahaprathabi bo mi kān birodha kè kān loy su mahāsakrāj 1485, 5 (?) saka kur naksatra [vān Buddha dươn hok khưn] (26) ṛksa Bhadrayoga prā Āditya sthīt Prāsabbharāçi mi prā mahā uparat čao tāṅ sòṅ praya prā huo mươṅ mantri[mukh sèn hmưn xuṃnuṃ kān nưa anusanda] (27) sīmā sòṅ rāk thơṅ vān Prahaspati pūrṇṇamasyātireka pūrṇṇa prā ā... kap markkayoga prā Āditya sathit nai sāo (?) naksatra prā Čān....... (28)...... [rā]si Budha thit Mes rāsi Prahaspati prā Saura sthit Methunarāsī pra Sukra sthit Mīṇarāsi prā Rāhu sthīt Makararāsi lagna sthit (29)..... lèo nālikā 4 bat.... [mi saṅgha] (1) phay kruṅ prā nagara Çrī Ayodhyā kư saṃdeč prā saṅgharājādhipati prā saṅghanaranāyaka tilaka lokāçraya prā....... prā Mahāvikramabāhu prā guru Dharmmācāryya prā guru Paramācāryya āryyamuni prā guru Saddharmarās..... [a]dhipati çrī mahā uparat čao prāṅā mahā senāpatī [l]è prāṅā prā sdač Surindādhipati..... çrī Rājakoṣādhipati prā Çrīsvara rāja khun Vijaya..... khun Çrī Raneṣvara khun Lokapra....... lè čao mươṅ.....

TRADUCTION

337904

Bonheur ! Abondance de bien-être !

En 1482 çaka, année du Singe, le jour de la pleine lune d'Āṣādha, dimanche, 2103 après le Nirvāṇa du Buddha, il y avait deux rois : S. M. Dharmikarāja, qui régnait dans le mươṅ Candapuri Çrī Satanāganahuta mahānagara ratana ; et S. M. Parama Mahācakkavarttiçvara vara rājādhirāja, qui était roi de Çrī Ayodhyā mahātilakabhavanaga[ra]ratana. Ces deux rois, ayant en vue l'avantage de tous les êtres et [le succès] de la religion du Buddha, songèrent avec bonté à [assurer] la prospérité de leurs deux pays, à commencer par la richesse.

Ils envoyèrent des mandarins royaux aux deux Uparāt [pour leur dire] de donner de l'eau d'une rivière propice (?) à l'amitié, à la vertu, au bien suprême.

---

(1) Ce qui suit est emprunté à K.

Les deux rois envoyèrent ensuite inviter des moines vertueux, savoir : [du côté de Candanapuri] : Mahā Upāli, Çrī Ariyakassapa, Mahā Dharmasenāpati, Buddhavilāsa mahāthera, Sīlavisuddha mahāthera, Viriyādhika muni, avec 10 moines à la suite ; du côté d'Ayodhyā : *Prā kru* Paramācārya āryamunī sīlavisuddha uttamasatyasāsana, le plus éminent ; *Prā kru* Sumedharucivinña, Mahā Saddhammātulya, Mahā Brahmasāra, Mahā Rājamuni, avec 10 moines à la suite.

Les grands mandarins du côté de Çrī Satanāganahuta étaient...... Phān Samriddhi maitri. Ceux du côté de Çrī Ayodhyā étaient...... Phān Vimala Satyabhakta. Ils mirent l'eau rituelle dans les aiguières de cristal des deux rois et la mêlèrent de manière à n'en faire qu'une seule. Ils mirent l'eau de Hoṅsa dans les aiguières d'or des deux rois et la mêlèrent de façon à n'en faire qu'une seule. Ils mirent l'eau dans les aiguières d'or rouge (nak) des deux uparāt et la mêlèrent. Ils mirent de l'eau des aiguières de cristal et de l'eau contenue dans les aiguières d'argent des deux grands mandarins et la mêlèrent. Ensuite ils prononcèrent la formule de vœu et de promesse :

« Ainsi le roi de Satanāganahuta et le roi d'Ayodhyā ont résolu dans leur cœur et convenu avec leurs mandarins de contracter amitié selon la coutume antique, afin d'unir leurs deux races, le Sūryavamça et l'Abhayavamça, afin de procurer le plus haut degré de bonheur, bien-être et utilité aux samaṇas, brahmanes, ācāryas et à tous leurs sujets...... jusqu'à la fin du kalpa. Ceux qui occupent les hauts emplois et qui ont autorité sur la terre ne doivent pas y mettre obstacle...... »

Ensuite les religieux et les mandarins versèrent l'eau du serment (saccodaka) sur la terre. Les deux saṅgha furent heureux et contents, pleins d'amitié pour les *tao* et il n'y eut plus aucun obstacle.

En Mahasakrāj 1485, 5e de la décade, année du Porc, mercredi, 6e mois, lune croissante, ṛkṣa Bhadrayoga, le Soleil étant dans le Taureau, les deux Mahā Uparāt, les *praya prā* huv mroṅ, les mantrimukh, les sèn mrn se réunirent pour faire les deux « bornes de jonction » (anusandasīmā = anusandhisīmā ?), [ce qui dura] jusqu'au jeudi, jour de la pleine lune, le Soleil étant dans...... la Lune.... Mercure dans le Bélier, Jupiter et Saturne dans les Gémeaux, Vénus dans les Poissons, Rāhu dans le Capricorne, l'horoscope.... 4 heures... Les religieux du côté d'Ayodhyā étaient le Saṃdač *prā* Saṅgharājādhipati, le *Pra* Saṅghanaranāyaka tilaka lokāçraya... le *Pra* Mahāvikramabāhu, le *Pra kru* Dharmācārya, le *Pra kru* Paramācārya āryamuni, le *Prā kru* Saddharma... [Dignitaires laïques :] le Mahā Uparāt čao, le *praññā* Mahāsenāpati, le *praññā prā* sdač Surindādhipati...... le Çrī Rājakoṣādhipati, le *Prā* Çrīçvararāja,...... le khun Vijaya.... le khun Çrī Raṇeçvara.........

Outre le texte qui précède, les débris de la stèle comprennent un petit fragment isolé (placé à gauche dans le facsimilé de la face A) qui ne paraît pas se raccorder aux autres. Voici les quelques mots qui se laissent déchiffrer.

Face A. (1) mā te yāva kappāva[sānam]; (2) mahāmacce yada; (3) pātesuṃ giri[tale]; (4) jīva vā; (5) jamagne vagaṇite brāhmaṇā; (6) khinnaṃ pi savu (?) mettikaṃ satanāganahu[ta]; (7) satanāganahutass' ubbhassa.

Face B. (2) sukhitā buddha; (3) mocantu ca dukkhato na; (5) pathamavitāna.

Ce texte était donc en pāli et peut-être en vers. Il appartient probablement à la fin de l'inscription, qui devait être rédigée en gāthās.

B 4, 5

Stèle de Ban Huei Sai.

Est. EF. *n.* 42.

Stèle de grès: 1,10 × 0,52 (haut) - 0,38 (bas) × 0,06.

Inscrite sur deux faces: A. 34 lignes; B. 32 lignes. Haut. des car. 0,01. Laotien.

L'usure de la pierre ne permet pas de voir clairement quel est l'objet de l'acte. Il semble qu'il s'agisse d'une donation royale à un monastère. Les indications chronologiques du début ne se lisent pas nettement; mais à la ligne 14 de la face B on distingue la date « sakārājā dai 820 » = 1458 A. D., qui est sans doute à peu près celle de l'inscription (1).

Origine. — Envoyée de Ban Huei Sai en 1915 par M. Rabjeau.

B 4, 6

Inscription de Don Ron.

Est. EF. n. 111

Stèle de grès: 1,01 × 0,43 × 0,12; semble gravée sur une moitié de stèle, bien que l'inscription soit complète, sauf deux larges écaillures.

28 lignes. Haut. des car. 0,015. En haut, un cartouche avec caractères chinois. Laotien.

Objet: donation à la pagode de Don Ron appelée Vat Rājagṛha, en 939 = 1577 A. D.

Origine. Cette inscription, qui m'avait été signalée par M. Allard, de Xieng-khouang, a été retrouvée par moi dans l'îlot de Don Ron et rapportée au Musée en 1914. Don Ron est un îlot désert du Mékhong entre Pak Say et Pak Lay, un peu en amont de Mường Liep. On y voit quelques pans de murs et deux ou trois colonnes, restes d'une ancienne pagode.

---

(1) Je dois cette lecture à M. Thiébaut.

TEXTE

(1) *Sakrat* 939 (2) *dươn* 5 *rêm* 9 *kraṃ văn* 5 (3) *rưksa sap* (4) *subham aṣatu : pră rat ačña lay čum somdeč borom* (5) *bopitr pră pĕn čao ton pĕn pră prasiddhi prasādaṃ vai kăp* (6) *văt Ratsakưha Dòn Ròn suon khu upaṭhak kèo* (7) *tăṅ sam lè ban mươṅ rai na akor khet dèn tè som*(8)*deč pră Vixularat čao lè somdeč pră* Potthisalarat *čao* (9) *ma thơṅ somdeč pră* .... tthirat *čao vai kăp ara*(10)*m tĭ năn săndai bo li* .... *p*[*r*]*akar kè sa*-(11)*sana pră* Putthī *čao dăṅ kao khĕt* .... potthi *văt* (12) *ok pai kaṃ hnưa sī sīp sòṅ va* [*p*]*ai* .... *sòṅ va pai kaṃ na* (13) *sī sīp sòṅ va pai kaṃ ta hok va thi n*[*ăn*] .... *čăn mohasăṅkha*(14)*ratsa čao sī Căn tò* .... [*pră pu*]*ttha čao dīn ban* (15) *Hlèṅ* ka *sòṅ bat d*[*īn*] .... *bat dīn ban Hmio* (16) ka *sòṅ bat dèn dīn k* .... *dèn dīn* ... [*dè*]*n dīn Xieṅ kaṃ hnưa čŭ* (17) *dīn mươṅ Tuṅ kaṃ văn ok čŭ dīn* .... *pai kaṃ văn tok* (18) *čŭ dīn* Pòṅ *pă lè dīn mươṅ Poṅ khet* .... *somdeč pră* (19) *čao ton pĕn pră prasādaṃ hai pĕn uprakar pră* Puttha *čao pròm* (20) *čum duoṅ nī kha pră* Puttha *čao taṅ yiṅ xay noy hyai mī* 75 *khoy* (21) *lè kon sīn khao bo và hetu pĕn* .... *mātrā nưṅ yaṅ pi*(22)*t akor ăn kơt nai khĕt yơṅ* .... *čao mươṅ kīn kha* (23) *pră* Puttha *čao mī tao dai y* .... *rĕt vyek rĕt* (24) *kan yī ratsakan mī* ...... (25) *t tam yu dai hak mī* (26) *rŏn* .... pvà *ton* .... (27) *kăp sasana pră* Puttha *čao* .... *pai hmai nai ma*[*hā*] *a*(28)*vīčī dăṅ* Tevotăt *vu syeu kap bu lưk kuṅ nu pră ratsa ačña* (1).

TRADUCTION

En Sakrăt 939, 5e mois, 9e jour de la lune décroissante, jeudi, ṛkṣa Săp (Çravaṇa). *Subham astu.* Sa Majesté le Roi (2) donne par grâce au Vat Râjagṛha

(1) D'après un renseignement que veut bien me donner M. Maspero, les caractères chinois du cartouche, assez maladroitement tracés, pourraient se lire

昭 尉 軍

臣 萬 民

○ 象 宣

Le sens serait : « Le *kiun-min siuan-wei* [titre chinois des rois de Vieng-chan], tchao des Dix-Mille Eléphants [= chao Lan-xang], votre sujet... » Les deux derniers caractères, représentant sans doute le nom personnel du *chao*, sont extrêmement douteux ; peut-être même n'y a-t-il qu'un seul caractère. M. Maspero pense que ce cartouche est la copie, faite par un Laotien, du cachet donné par le Ministère des Rites pour l'investiture des rois de Vieng-chan ; le sceau original devait être en écriture *tchouan*.

(2) Suivant les annales laotiennes traduites par Pavie (Recherches sur l'histoire, pp. 89, 96), le roi de Vieng-chan en 1577 était soit le Phya Sen, soit l'uparat qui avait succédé au Phya Sen détrôné. Les Chinois citent à cette époque plusieurs rois, mais seulement par leur titre (Phaya Lan-xang, Chao Lan-xang).

de Dòn Ròn, ensemble, des serfs pour le service des Trois Joyaux, des villages, des rizières sèches et irriguées avec (?) les limites [qu'ils ont eues] depuis le roi Vixun et le roi Pothisalarat jusqu'au roi......... thirat. Ils sont donnés à l'ârâma de ce lieu..... pour la religion du Buddha, comme autrefois des champs......... Bodhi Vat. En allant vers le Nord, 42 brasses ; vers le..... 2 brasses ; du côté du front, 42 brasses ; du côté de l'embarcadère, 6 brasses. Ce lieu......... le Mahâsaṅgharâja ĉao Sī Ĉan....... le Buddha. Terre du village de Hlèñ, prix: 2 bàt. Terre [du village de.......... prix :].. bàt. Terre du village de Hmio, prix : 2 bàt. Limites des terres...... La terre de Xieñ, au Nord, est limitrophe de la terre de Mưoñ Tuñ ; à l'Est, de la terre........ à l'Ouest, de la terre de *Pòñ* Pā et de la terre de Mưoñ Poñ. [Ces] champs... Sa Majesté le roi les a donnés par grâce pour l'usage du Buddha. Les esclaves du Buddha, hommes et femmes, grands et petits, sont au nombre de 75 en tout. Les hommes pieux n'invoquent pas de motif pour être..... une mesure de semence........... ce qui naît dans les champs......... Les ĉao mưoñ qui useront des esclaves du Buddha...... faire des travaux, faire des corvées......... le roi [a donnés], pour la religion....... iront au Mahā-Avīci, comme Devadatta........

Cette stèle termine la série des documents épigraphiques conservés au Musée de Hanoi (1).

---

(1) La numérotation encore flottante des rois du Champa a donné lieu à quelques inexactitudes dans les notices des inscriptions cames. Les corrections suivantes sont à faire : P. 8, l. 7. Indravarman II, *corr.* Indravarman III. P. 9, l. 8 : Indravarman III, *corr.* Indravarman IV. P. 10, l. 2 : 1149, *corr.* 1148; *in fine* : Jaya Indravarman VI... 1176 çaka, *corr.* Indravarman IV... 1196 çaka. P. 15, *in fine* : Indravarman III, *corr.* Indravarman II. P. 19, l. 5. Jaya Indravarman IV, *corr.* Indravarman IV.

XV.

LES INSCRIPTIONS DE JAYA PARAMEÇVARAVARMAN I ROI DU CHAMPA.

Il existe un certain nombre d'inscriptions du Champa, au nom d'un roi Parameçvaravarman [1], que leurs dates incertaines et contradictoires n'ont pas permis jusqu'ici de situer avec sûreté dans la série chronologique. Ces documents ayant été successivement mis au jour, les interprétations se sont elles-mêmes modifiées avec les nouvelles découvertes, sans que le problème puisse être considéré comme résolu. L'apparition d'une inscription du même groupe récemment trouvée par M. H. Parmentier (*infra* n° V) nous fournit l'occasion de soumettre à un nouvel examen l'ensemble de ces témoignages épigraphiques. Nous les passerons en revue dans l'ordre de leur publication.

I. — Inscription de Pō Nagar.

La première inscription connue de Parameçvaravarman est un acte de donation en sanskrit [2], gravé sur le piédroit S. de la tour N. de Pō Nagar, par lequel le roi Çrī Parameçvara [3] offre à Bhagavatī différents objets de culte, *velādri-navame* « en *neuf, montagnes, marées* » = 972 [4].

II. — Première inscription sur roc de Pō Klauṅ Garai [5].

Ce texte est gravé sur un rocher triangulaire devant la façade de Pō Klauṅ Garai. Découvert en 1901 par H. Parmentier, il fut publié pour la première fois dans mon étude sur *Pāṇḍuraṅga* (BEFEO, III, 634, 638, 643). Il relate l'érection d'un liṅga et d'un *jayastambha* élevés par le *yuvarāja*, général du roi Parameçvaravarmadeva, en mémoire de sa victoire sur le Pāṇḍuraṅga révolté.

La seule date qui s'y trouve est exprimée en termes symboliques : *karṇṇādry-ātma-çakādhipe*, « l'an du roi des Çakas *personne, montagnes, oreilles* ».

(1) Jaya Parameçvaravarman I (1044-1050 A. D.) [G. Maspero.]

(2) *Inv.* n° 30, Est. BN. 409 B. 3, EF. 20, *ISCC.* n° XXIX.

(3) Bergaigne distinguait ce Çrī Parameçvara du Çrī Jaya Parameçvaravarmadeva, dont l'inscription précède immédiatement la sienne sur le pilier de Pō Nagar. Aymonier (*Première étude sur les inscriptions tchames*, JA., janvier-février 1891, p. 31) les a identifiés avec raison.

(4) « La lecture *vela* paraît sûre. Je suppose que ce mot, pris dans le sens de « marée », représente le chiffre 2. L'emploi du nom de nombre ordinal *navama* est tout à fait insolite. » (Bergaigne, *ISCC.*, p. 273, note 5.)

(5) *Inv.* n° 13, Est. EF. 255.

La valeur numérique du mot *ātman* n'étant pas établie, je l'avais considéré comme un synonyme de *tanu*, « corps » = 8, et j'avais proposé de lire la date 872, tout en faisant observer qu'en 972 le roi régnant était précisément un Parameçvara (voir l'inscription ci-dessus) et qu'on pourrait à la rigueur voir dans *ātman* un synonyme de 9.

III. — 2ᵉ ET 3ᵉ INSCRIPTIONS SUR ROC DE PŌ KLAUṄ GARAI.

En 1908, la découverte de deux rochers inscrits sur deux mamelons voisins du même monument vint apporter une nouvelle donnée au problème en même temps qu'une nouvelle cause de perplexité.

Ces deux inscriptions [1] émanent du même personnage et se rapportent aux mêmes événements que la précédente. On y trouve, dans le texte sanskrit, deux dates en termes symboliques et, dans le texte čam, deux dates en chiffres. Or, chose singulière, les dates sanskrites et les dates čames semblent en contradiction.

Les premières sont ainsi conçues :

1ᵉʳ mamelon, A: *hastādri-randhre çake*, « en çaka *ouvertures, montagnes, mains* » = 972 ;

2ᵉ mamelon, A : *pakṣādri-navabhir bbhukte çake*, « le Çaka étant possédé par les *ailes*, les *montagnes* et *neuf* » = 972.

A ne considérer que ces textes, la date de nos deux inscriptions est sans conteste 972 ; celle de la précédente se trouve fixée du même coup, le mot *ātman*, qui laissait place au doute, étant ici remplacé par deux synonymes (*randhra* et *nava*) qui éliminent toute incertitude.

Quant au texte čam, il fournit deux dates en chiffres :



Le premier de ces trois chiffres a jusqu'à présent été lu 7 et le dernier 2. Le second reproduit le 8 du tableau de Bergaigne (*infra*, p. 44), modifié toutefois par l'adjonction d'un petit croissant. J'avais conjecturé que ce croissant pouvait

---

(1) 1ᵉʳ mamelon, faces A et B : est. EF. nᵒˢ 562 et 563 ; 2ᵉ mamelon, partie horizontale : nᵒ 564 ; partie verticale : nᵒ 565. Texte et traduction dans BEFEO. IX, 205.

donner au signe la valeur 9 et qu'ainsi le nombre serait 792, ou, en supposant une interversion des deux premiers chiffres, 972, en accord avec le sanskrit.

Cette hypothèse était fondée sur une erreur de fait : il est aujourd'hui avéré que le croissant est une variante qui ne change rien à la valeur numérique du signe (comparer les inscriptions des rochers de Pō Klauṅ Garai avec celles de Phú-quí et de Lai-cam, ci-dessous). Il eût donc fallu lire 782. Cela n'a pas empêché G. Faraut [1] de déclarer que la date de 792 était la vraie, en raison de son parfait accord avec les données astronomiques, que contredirait au contraire celle de 972. Mais, une méthode qui confirme avec tant d'assurance une date fausse laisse place au doute lorsqu'elle en rejette corrélativement une autre. J'essaierai de démontrer tout à l'heure que les textes čams sont datés, comme les textes sanskrits, de 972.

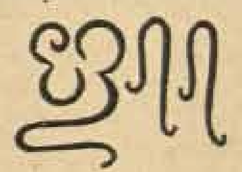
IV. — Inscription de Phú-quí.

Cette inscription, découverte en 1912 à Phú-quí (Phanrang) par le P. Durand, débute ainsi, suivant le texte et la traduction qu'en a donnés M. Cœdès (BEFEO., XII, viii, p. 17) :

di çakarāja 811 nan kāla içvaramurtti sidaḥ yāṅ po ku Çrī Parameçvaravarmmadeva santāna Uroja ya cakravarttirāja di nagara Campa nĕi.

« En çaka 811, à l'époque [marquée par] les [11] Īçvaras (= Rudras) et les [8] corps [de Çiva], S. M. Çrī Parameçvaravarmadeva, de la lignée d'Uroja, roi cakravartin en ce pays de Čampa... »

Si on interprète le nombre exprimant la date :



au moyen du tableau des chiffres dressé par Bergaigne, on doit certainement lire non 811, mais 788. Ce qui a suggéré à M. Cœdès la lecture 811, c'est le mot *īçvaramūrti* qu'il a considéré comme une répétition, en termes symboliques, de la première date. Il est exact qu'*īçvara* et *mūrti* peuvent avoir respectivement les valeurs 11 et 8, mais le composé peut tout aussi bien être entendu dans son sens littéral : « Forme de Çiva ». Au Xe-XIe siècle çaka, les rois prenaient fréquemment des surnoms de ce genre. Par exemple, Harivarman II († 1003 ç.) se nommait Viṣṇumūrti ou Mādhavamūrti (Mī-sơn XII) ou Devatāmūrti (Mī-sơn XIV) ; son fils Jaya Indravarman II (1010-1036

(1) G. Faraut. *Etude sur la vérification des inscriptions des monuments khmers.* (Bull. Soc. Et. Indochinoises, n° 57, 2e semestre de 1909, p. 83.)

ç.) se qualifiait de Devatāmūrti et d'Îçvaramūrti (Mī-sơn XVI) : Jaya Harivarman I (1069-1082 ç.) s'intitule Viṣṇumūrti (Batau Tablah). Il est naturel que Parameçvara ait reçu le surnom d'Îçvaramūrti, sans qu'il soit nécessaire de chercher dans cette expression un symbole numérique.

V. — Inscription de Lai-cam.

C'est l'inscription nouvelle dont je parlais en commençant. Elle se trouve à une heure de sampan au S. du village de Lai-cam, canton de Hà-noi, phu de Ninh-hoà, province de Khánh-hoà, par environ 13 G 81 de lat. et 118 G 71 de long., sur la rive Sud de la presqu'île qui se détache à l'E. de Ninh-hoà. Elle est gravée sur une paroi de rocher précédant une sorte de grotte basse sous un énorme bloc de granit qui s'est brisé et a été réparé à l'aide de briques et de résine. Le texte, écrit sur deux lignes, en caractères de 75 mm. de haut, a, dans sa plus grande longueur 2 m. 80 et en hauteur 1 m. 60. Il est ainsi conçu (planche 7) :

|| oṃ namaç Çivāya ||

çakarāja 788 [1] kāla yāṅ Po Ku Çrī Parameçvaravarmmadeva punaḥ guhā n[i]y.

« En çakarāja 788, sous le roi Çrī Parameçvaravarmmadeva, cette grotte a été restaurée. »

∴

Si nous résumons, sous forme de tableau, les données chronologiques réunies ci-dessus, nous obtenons, pour les inscriptions de Parameçvaravarman, les dates suivantes :

Inscriptions	*Dates symboliques*	*Dates en chiffres*
Pō Nagar.	972	
Pō Klauṅ Garai I	972	
— II	972	782
— III	972	782
Phú-quí		788
Lai-cam		788

Comme on le voit, il existe une complète discordance entre les deux séries : dans l'une nous avons quatre fois 972, dans l'autre deux fois 788 et deux fois 782, ces deux dernières dates se rapportant aux évènements datés de 972 dans la première série. Cette contradiction systématique est inexplicable

---

(1) Je m'en tiens provisoirement au système traditionnel ; on verra plus bas que la vraie lecture doit être 977.

A

B

Planche 7. — Deux inscriptions de Lai-cam.

si on tient pour acquises les valeurs qui ont été attribuées jusqu'ici aux signes numériques. Essayons si la solution de la difficulté ne se trouverait pas précisément dans une révision de ces valeurs.

Le tableau de Bergaigne

On a jusqu'ici interprété les signes numériques des inscriptions čames au moyen d'un tableau dressé par Bergaigne (*L'Ancien Royaume de Campā*, p. 27) qui n'a jamais été mis directement en question. Aujourd'hui que des documents nouveaux, inconnus à l'époque où écrivait l'illustre indianiste (1888), ont suscité des difficultés qui semblent dépendre des lectures traditionnelles, il importe d'examiner comment ce tableau a été construit et quelle est la valeur des équivalences qu'il admet comme prouvées.

Ce tableau, reproduit ci-après, se compose de cinq lignes de chiffres. Les deux dernières présentent les chiffres employés de nos jours par les Čams du Binh-thuận et du Cambodge : la forme en est indiscutable et nous n'avons pas à nous en occuper. Voici, pour les trois premières lignes, la liste des chiffres, avec les documents d'où ils ont été tirés et la date de ces documents [1].

Lignes	*Chiffres*	*Documents*	*Date du document*
I	1. 5	Bākul (*Inv.* 23)	751 ç.
	2, 4. 8	Prétendue addition au suivant	824 (?)
	3. 7	Pō Nagar, tour N.-O. (*Inv.* 37) . . .	735
	6, 9.	Pō Nagar, tour N., pd. S., A. 1 (*Inv.* 30).	1006
II	1 à 3, 6 à 9	Batau Tablaḥ, 1re inscr. (*Inv.* 17) [2] . .	1092
	4	Chơ-dinh (*Inv.* 4).	1149
		et Pō Nagar, tour N., pd. S., A. 4 (*Inv.* 30)	1148
	5	Pō Nagar, tour N., pd. S., B 1 (*Inv.* 30) .	1155
III	1 à 9	Piédroits de Pō Klauṅ Garai (*Inv.* 8-11).	XIIIe s. ç.

La première ligne comprend trois chiffres qu'il faut tout d'abord éliminer, et dont deux au moins étaient considérés par Bergaigue lui-même comme douteux, puisqu'il les a fait suivre d'un point d'interrogation : ce sont 2, 4 et 8. Ils sont empruntés à une prétendue date 824, qui aurait été ajoutée postérieurement à l'inscription murale de l'édicule N.-O. de Pō Nagar datée de 735 çaka : en fait, il est très douteux que les caractères en question soient des chiffres et il est plus prudent de n'en pas faire état. Tous les autres doivent être retenus.

---

(1) Je laisse de côté le zéro, qui a toujours été figuré par un cercle avec ou sans un petit cercle ou un point au centre.

(2) J'appelle « 1re inscription » la grande inscription de Jaya Harivarman I, de 1092 (> 1082) et « 2e inscription » celle qui fut gravée au dessus de la première par Indravarman IV en 1199 (> 1188).

Tableau de Bergaigne.

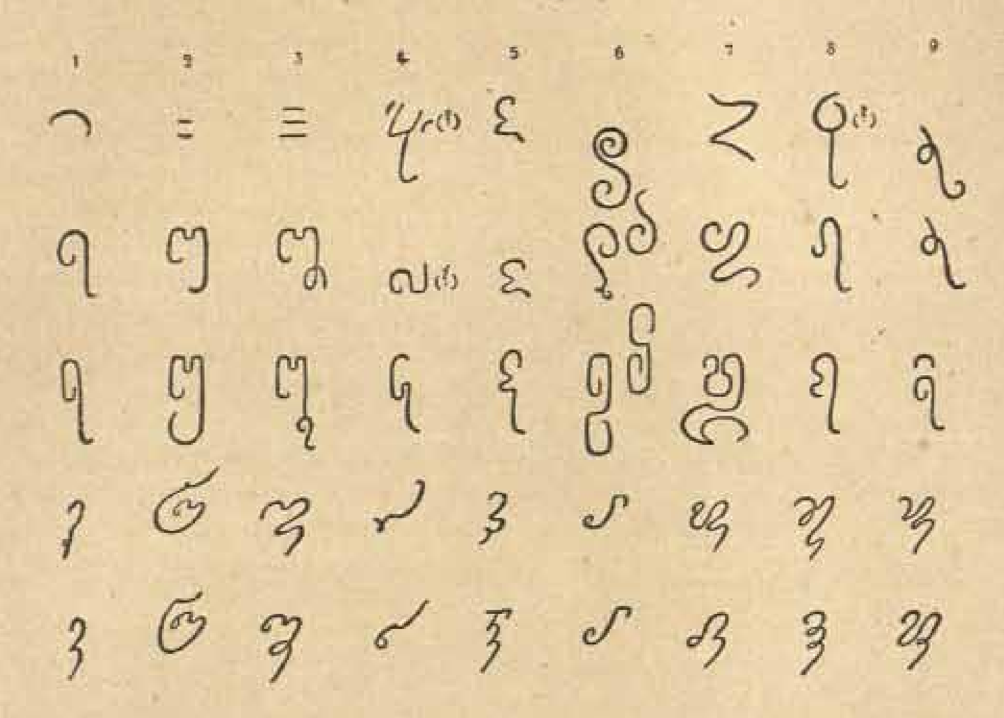


Tableau rectifié.

1 2 3 4 5 6 7 8 9

Fig. 1. — Tableau des chiffres čams.

1 est sûr : il n'a subi au cours des temps que des modifications sans importance. Remarquons seulement que la branche antérieure du caractère se recourbe toujours à droite vers l'intérieur, jamais à gauche vers l'extérieur : c'est ce qui le distingue nettement de celui qui occupe la colonne des 8 dans le Tableau.

2 a dû avoir une forme archaïque composée de deux barres horizontales, comme l'a figurée Bergaigne : mais elle n'est attestée par aucun document et ne peut qu'être inférée de celle du 3. Le signe plus récent qui figure dans le Tableau a subsisté presque sans changement jusqu'à nos jours.

3 est toujours tiré du 2 au moyen d'une légère modification : d'abord une troisième barre horizontale ajoutée aux deux premières, ensuite une boucle au bas du caractère. Cette dernière forme s'est également conservée jusqu'à nos jours.

4, outre les deux formes relevées par Bergaigne, en a une troisième plus ancienne dont dérivent les deux autres et qui est caractérisée par un retour plus prononcé de la courbe supérieure [1].

5, **6**. La valeur de ces deux signes est tirée des chiffres modernes, très analogues, sauf cette particularité que le 5 a été retourné.

7. Ce chiffre, sous sa forme la plus ancienne, reproduit assez exactement un Z. La valeur 7 résulte de l'inscription murale de l'édicule N.-O. de Pō Nagar (*Inv.* 23) comparée avec celle du piédroit N. de la tour N. du même monument (id. 31). La première contient la date en chiffres, la seconde une date en termes symboliques : *vivara-harākṣādri-yute çakarāje*, « le roi des Çakas étant pourvu des *montagnes*, des *yeux de Çiva* et des *ouvertures* », soit 739. Ces deux inscriptions étant contemporaines, puisqu'elles se rapportent au même personnage, le senāpati Pār, il s'ensuit que le premier chiffre est un 7 [2].

8, **9**. La valeur de ces deux signes est obtenue par un raisonnement fondé sur l'équation

Z = 2 = 7

Que le premier signe soit en effet un 7, nous venons de le voir ; mais que le second ne soit qu'une forme évoluée du premier et ait en conséquence la même signification, c'est ce qui ne va pas sans difficultés.

Nous avons déjà fait remarquer que, dans les parties čames des inscriptions de Parameçvara, il correspond invariablement à un 9 dans les parties sanskrites.

Mais les choses se compliquent encore si on fait entrer en ligne de compte les chiffres 8 et 9, qui forment avec le 7 un groupe dont les termes sont

---

(1) Voir *BEFEO.*, IV, 113 et 948, note 3 ; cf. le tableau rectifié ci-contre.

(2) La stèle de Glai Klauñ Anœk, qui émane également du senāpati Pār, a une date qui commence par le même signe, les deux autres étant illisibles. On le retrouve enfin dans l'inscription murale (inédite) de l'édicule S. de Pō Nagar, qui n'est qu'une réplique de celle de l'édicule N.-O. et qui est datée, comme celle-ci, de 735. Voir *infra*, p. 47.

interdépendants. Voici, par exemple, l'inscription XXIV de Mi-sơn (BEFEO. IV, 970), qui énumère une série de fondations religieuses faites par un roi Jaya Indravarman de Grāmapura : logiquement, les dates de ces fondations devraient se succéder dans l'ordre chronologique. Or, en appliquant les valeurs admises, on aboutit à la série suivante, dont l'invraisemblance est manifeste : 1095, 1096, 1098, 1097, 1070, 1072.

On remarque en outre que la première de ces donations (1095) est celle d'un koça d'or (*suvarṇakoça*) à Çrīçānabhadreçvara. Or, l'inscription XXIII, émanant du même personnage, commémore spécialement le don d'un *suvarṇakoça* au même dieu en *vānāṣṭakhendau*, 1085. Selon toute apparence, il s'agit du même fait, daté ici de 1085 et là de 1095. Nous retrouvons ici le même désaccord que plus haut entre les termes symboliques sanskrits et les chiffres čams.

L'inscription I de Batau Tablaḥ elle-même, qui est la base des identifications de Bergaigne, ne laisse pas d'embarrasser. Sans doute elle donne une séquence chronologique régulière : 1067, 1080, 1081, 1083, 1088, 1092. Mais M. Georges Maspero a produit des arguments sérieux contre l'exactitude de ces dates [1] ; on peut les résumer ainsi :

L'inscription XX de Mi-sơn, qui a pour objet la fondation d'un temple en 1079 çaka, mentionne comme antérieure la construction d'un temple de Çiva sur le mont Vugvan. D'autre part, la fondation de ce sanctuaire du mont Vugvan fait l'objet de l'inscription XXI, non datée, mais qui est nécessairement antérieure à la précédente, donc à 1079 ç. Or, dans le préambule de ce document est rappelée la défaite de l'usurpateur Harideva suivie du sacre de Jaya Harivarman I. Ce double évènement était donc accompli en 1079 : date inconciliable avec la chronologie de Bergaigne, qui nous oblige à placer ces faits en 1081. Il y a plus : « La dernière date, si elle était lue 1092 ç. = 1170 A. D., n'appartiendrait plus au règne de Jaya Harivarman I, mais bien à celui de Jaya Indravarman IV qui, d'après le *Song Che*, demanda l'investiture à la Chine en 1167. »

Se fondant sur ces raisons historiques, M. Maspero rectifie les dates de Batau Tablaḥ en lisant 7 et 8 les chiffres que Bergaigne lisait 8 et 9 [2].

J'étais moi-même arrivé par une autre voie à la même conclusion, et cet accord donne une certaine consistance à l'hypothèse proposée. Il convient maintenant de l'examiner de plus près.

---

(1) *Le Royaume de Champa*, p. 213 sqq.

(2) Mais, par une singulière inconséquence, il continue partout ailleurs — et notamment dans la seconde inscription de ce même rocher de Batau Tablaḥ (*Champa*, p. 232) à appliquer les valeurs de Bergaigne. Son interprétation du document de Jaya Harivarman I prend ainsi le caractère, non pas d'une « autre lecture », mais d'une correction apportée au texte pour des motifs extrinsèques.

Si on veut bien se reporter au tableau que je propose de substituer à celui de Bergaigne (p. 44) on voit qu'il n'y a dans cette table d'équivalences qu'un point difficile à admettre : c'est la dissociation des deux signes ꩗ et ꩙. A considérer leur ressemblance manifeste, on éprouve sans doute quelque peine à en faire deux chiffres entièrement indépendants, le premier représentant un 7 archaïque et le second un 9. Mais cette impression s'atténue si on tient compte des considérations suivantes :

1° Nous avons, pour le 7, une forme du VIIIe siècle ; nous n'en avons pas pour le 9 avant le Xe siècle ; si le prototype de ce dernier nous avait été conservé, il nous apparaîtrait peut-être comme différent du 7, tout en lui ressemblant par l'aspect général ;

2° Dans l'écriture čame moderne, le 7 et le 9 sont extraordinairement ressemblants, presque identiques, ce qui fait supposer qu'ils dérivent de formes apparentées.

3° Voici enfin un argument probant, car il est tiré de deux documents qu'a connus Bergaigne: la pierre dite Bakul (précédemment appelée Yang kur. *Inv.* n° 23) et l'inscription murale de l'édicule N.-O. de Pō Nagar (*Inv.* n° 37). La première est datée de 751, la seconde de 735. Le premier chiffre est donc le même dans les deux dates, mais sous deux formes assez différentes. Bergaigne dit au sujet de la première : « Je lis cette date 751. Le signe propre du 7 paraît, il est vrai, surmonté d'un appendice dont je ne connais pas d'autre exemple. Peut-être est-ce un défaut de la pierre. » (*ISCC.*, p. 238). M. Aymonier dit de son côté : « Je ne suis pas très sûr de la lecture du chiffre 7 des centaines. » (*Première étude*, p. 25).

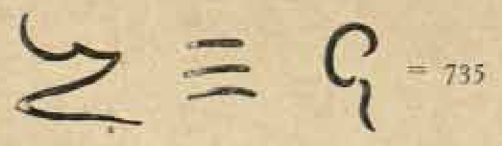
Ces doutes ne paraissent pas fondés : l'aspect de l'écriture, sans parler de l'allusion à Vikrāntavarman, indique bien le VIIIe siècle. Seulement nous sommes ici en présence de deux types d'écriture, dont le caractère est clairement marqué par les deux formes du 5 :

Bakul = 751

Pō Nagar = 735

L'inscription de Pō Nagar, négligemment gravée sur une paroi de brique, est en cursive [1] ; l'autre, burinée sur un bloc de pierre dure, est plus soignée,

[1] Il en est de même de l'inscription de même date gravée sur la paroi de l'édicule S. du même monument :



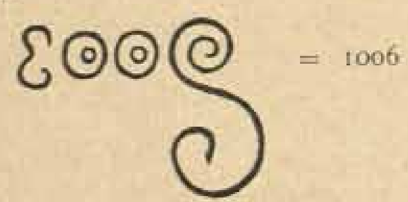
sinon plus élégante. On peut donc considérer comme une forme cursive de : or ce dernier caractère n'est autre que le 8 de Bergaigne (que nous considérons ici comme le 7). Il en résulte que est à rapprocher, non de mais de , par l'intermédiaire de . En résumé :

= 7

= 9

Par suite = 8

Il ne faut pas trop s'étonner de voir deux signes d'aspect presque identique correspondre à deux valeurs différentes. Le cas n'est pas unique. Par exemple, dans l'inscription de Paramabodhisatva à Pō Nagar (Tour N., pd. S., A 1, *Inv.* n° 30), la date est :



= 1006

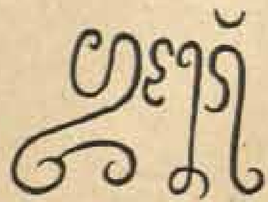
Pourquoi le 1 offre ici cette variante singulière, nous l'ignorons ; quoi qu'il en soit, le chiffre des mille ne pouvant être que 1, la valeur du signe est sûre. Mais s'il avait occupé la place des dizaines ou des unités, on n'aurait pas hésité à y voir un 5 en le rattachant au 5 du VIIIe siècle.

Comme on le voit, il faut se défier de la généalogie apparente des formes, qui sont, au Champa, susceptibles des variations les plus singulières (1).

CONSÉQUENCES CHRONOLOGIQUES.

Notre hypothèse étant supposée admise, voici les principales modifications qu'elle entraîne pour la chronologie du Champa.

(1) Je citerai incidemment la forme aberrante du second chiffre d'une date mentionnée dans Mĭ-sơn XV. B. : il ressemble à un 3, mais avec une différence importante.



Faits et documents	*Dates anciennes*	*Dates nouvelles* [1]
	Harivarman I *bis*.	
Restauration d'un temple (Bloc de Mī-sơn. *Inv.* 15) . . .	713 ç. [2]	*913* ç.
	Jaya Parameçvaravarman I.	
Donation à Pŏ Nagar (*Inv.* 30)	972 ç. = 1050 A.D. [3]	972 ç.
Fondations à Phanrang (Pŏ Klauṅ Garai I	972 »	972 »
— II *a.* skr.) .	972 »	972 »
— » *b.* čam) .	782 » = 860 A.D.	972 »
— III *a.* skr.) .	972 »	972 »
— » *b.* čam) .	782 »	972 »
Fondation d'un vihāra (Phú-quí)	788 » = 866 A.D.	977 » = 1055 A.D.
Réparation d'une grotte (Lai-cam)	788 »	977 »

---

(1) Dans cette colonne, les dates données *en chiffres* par les documents sont en italique.

(2) On sait que la date de 713 est inconciliable avec les données astronomiques fournies par l'inscription (*BEFEO.*, IV, 113-119, 933). Mais le chiffre des centaines, qui ne pouvait jusqu'ici s'interpréter que comme un 7, peut maintenant, avec autant et plus de vraisemblance, prendre la valeur 9. L'écriture n'y contredit pas, bien au contraire : elle se distingue nettement de celle du VIII[e] siècle par plusieurs caractères, notamment par la forme du *r*, qui a deux branches au VIII[e] (p. ex. Bakul, Glai Lamau, etc.) et une seule au X[e]. Il y aurait lieu de rechercher si les données astronomiques, qui ne se vérifiaient pas pour 713, se trouveraient exactes pour 913 : cette concordance trancherait la question.

Une objection résulte du fait que, d'après les textes chinois et annamites cités par M. Georges Maspero (*Royaume de Champa*, p. 166), le roi régnant en 913 çaka = 991 A. D. se nommait Indravarman et non Harivarman. Mais « Indravarman » n'est qu'une restitution plus ou moins plausible de 陀排 T'o-pai = [In]dravar[man]. Selon le *Đại-việt sử ki*, ce roi se donnait lui-même le nom de 俱尸利阿呻排麻羅 Kiu che-li Ho-chen-p'ai-ma-lo. Les deux derniers caractères sont évidemment intervertis : il faut lire *lo-ma*. Ce roi se nommait donc *Ku Çrī Ha..varman*. Le caractère 呻 *chen* (*sic* et non 呷, comme on a imprimé par erreur dans Maspero, loc. laud.) est probablement fautif, car il ne représente aucune syllabe sanskrite qui soit possible ici : M. Aurousseau m'indique la correction très vraisemblable 哩 *li*, ce qui donne en transcription sanskrite *Harivarman*, en accord avec notre inscription.

Toutefois, comme la date présente quelque incertitude, nous désignerons provisoirement ce roi par le n° I *bis* dans la série des Harivarman.

(3) La première ambassade de Parameçvara à la Cour de Chine est de 1050 A. D. (Maspero, p. 184).

Jaya Harivarman I.

Avènement (Batau Tablaḥ I) .	1067 ç. =	1145 A.D.	*1069* ç. =	1147 A.D.	
Bataille de Vīrapura (id.). .	1080 »	1158 »	*1070* »	1148 »	
Défaite de Harideva et sacre de Harivarman (id.). . .	1081 »	1159 »	*1071* »	1149 »	
Défaite de Vaṃçarāja et des Kirāṭas (id.).	1083 »	1161 »	*1073* »	1151 »	
Expédition contre Pāṇḍuraṅga	1088 »	1166 »	*1077* »	1155 »	
Nouvelle expédition contre Pāṇḍuraṅga (id.). . . .	1092 »	1170 »	*1082* »	1160 »	(1)

Jaya Indravarman IV de Grâmapura (2).

Don d'un koça d'or à Bhadreçvara (Mī-sơn XXIV). . .	1095 ç.	1173 »	*1085* »	1163 »	(3)
Construction d'un antargṛha (id.).	1096 »	1174 »	*1086* »	1164 »	
Don de vases d'or à Bhadreçvara (id.).	1098 »	1176 »	*1087* »	1165 »	
» .	1097 »	1175 »	*1089* »	1167 »	
Donation à Bhagavatī (Pō Nagar. *Inv.* 30, A, 3) . .	1097 » =	1175 A.D.	*1089* ç. =	1167 A.D.	
Dons d'esclaves et d'éléphants (Mī-sơn XXIV)	1070 »	1148 »	*1090* »	1168 »	
Décoration du temple (id.) .	1072 »	1150 »	*1092* »	1170 »	

---

(1) Ces dates sont celles de l'inscription de Batau Tablaḥ. La dernière, 1092>1082 se retrouve à Po Nagar, Tour N., Pd. S., A, et doit y être corrigée de même.

(2) Dans mon étude sur les inscriptions de Mī-sơn (*BEFEO.*, IV, 906), j'avais considéré cet Indravarman comme un usurpateur rival de Jaya Harivarman I parce que plusieurs de ses donations tombaient dans le règne de ce prince. Les dates rectifiées cessent d'être en conflit, mais il reste ce fait que la lignée des rois légitimes est, d'après Mī-sơn XVIII et XXII, Jaya Harivarman I, Jaya Harivarman II, Jaya Parameçvaravarman II, et que, par suite, Jaya Indravarman de Grāmapura doit être considéré comme un usurpateur qui évinça probablement J. Harivarman II à la mort de son père, selon l'hypothèse de G. Maspero (*Champa*, p. 219). Comme il régna effectivement, tandis que son rival ne fut qu'un fantôme de prétendant, il convient, à l'exemple de Maspero, de lui donner son rang sous le nom de Jaya Indravarman IV. Par contre, je ne crois pas, jusqu'à plus ample informé, qu'il y ait lieu d'identifier, comme l'a fait cet auteur (*Champa*, p. 218, n.), J. Indravarman de Grāmapura, qui monta sur le trône vers 1087 ç. = 1165 A. D., avec J. Indravarman Oṅ Vatuv qui régnait à Vijaya lors de la conquête du Champa par les Khmèrs en 1112 ç. = 1190 A. D. La « similitude de nom » ne signifie rien quand il s'agit de noms royaux sanskrits, et c'est précisément le surnom qui importe, car il a pour but de distinguer des rois de même nom.

(3) En accord avec Mī-sơn XXIII. Cette date est antérieure au couronnement du donateur, car il n'y prend que le titre de *pu čei anāk Çrī Jaya Indravarman*, tandis

Jaya Parameçvaravarman II de Turai.

Sacre (1[er] pilier de Phanrang).	1149 ç.	= 1227 A.D.	*1148* ç.	= 1226 A.D.

Jaya Indravarman V, prince Harideva, de Sakan.

Expédition contre Panrãñ du yuvarãja prince Harideva (Batau Tablaḥ I et inscription de Nai)	1181 ç.	= 1259 A.D.	*1171* ç.	= 1249 A.D.
Le roi est assassiné par le yuvarãja (d'après le *Yuan che*) (¹).				

Jaya Sinhavarman II, puis Indravarman IV Çrî Harideva.

Avènement du yuvarãja sous le nom de Jaya Siñhavarman II (Batau Tablaḥ II) .	1187 ç.	= 1265 A.D.	*1179* ç.	= 1257 A.D.
Donation (vase Navelle) (²). .	1191 »	1269 »	*1181* »	1259 »
Sacre sous le nom d'Indravarman [IV] (Batau Tablaḥ II).	1199 »	1277 »	*1188* »	1266 »
Donation à Pö Nagar de Ratnãvalî, fille d'Indravarman.	1197 »	1275 »	*1189* »	1267 » (³)
Donation à Svayamutpanna (2[e] linteau de Phanrang) .	1176 »	1254 »	*1196* »	1274 »

---

que plus tard il s'intitule *yãñ pö ku Çrî Jaya Indravarmmadeva* ; la donation de 1086 = 1164 A. D. est sans doute dans le même cas. Le couronnement eut lieu vraisemblablement en 1087 ç. = 1165-1166 A.D. et fut suivi aussitôt de l'envoi d'une ambassade qui se présenta à la Cour de Chine, pour demander l'investiture, le 30 octobre 1167. (Maspero, p. 219).

(¹) Voici, due à l'obligeance de M. L. Aurousseau, la traduction des passages du *Yuan che* relatifs à cet évènement.

Yuan che, k. 210, f° 4 *a*, col. 1 :

« Le 22[e] jour (du 1[er] mois de la 20[e] année *tche-yuan* = 20 février 1283), [le roi du Champa Po-yeou-pou-la-tchö-wou] envoya son oncle maternel Pao-t'o-t'ou-houa en ambassade .. » (Cf. Maspero, p. 241).

Ibid., k. 210, f° 4 *a*, col. 9 :

« Le 8[e] jour (du 2[e] mois de la 20[e] année *tche-yuan* = 8 mars 1283), Pao-t'o-t'ou-houa vint de nouveau [au camp mongol] et dit : « Mon grand-père, mon père et mes oncles paternels furent tous autrefois souverains du pays [de Champa], jusqu'à mon frère aîné. Aujourd'hui [c'est] Po-yeou-pou-la-tchö-wou, qui [le] tua et usurpa le trône. Il m'a coupé les deux pouces de [la main] droite et de la gauche, et réellement je lui en veux ; je désire m'emparer de Po-yeou-pou-la-tchö-wou, de son fils Pou-ti ainsi que de Ta-pa-san-ki-eul pour les offrir [aux Mongols]. » (Cf. Maspero, 242).

(²) « yãñ pö ku Çrî Jaya Siñhavarmmadeva pu cei Çrî Harideva vuḥ di dharma 1181 ». (Aymonier, *Première étude*, p. 59, avec la lecture 1191.)

(³) Ratnâvalî a fait graver ses œuvres pies sur trois faces du piédroit N. de la tour N. de Po Nagar : A (face antérieure E.) : donation de 1178 ç. ; B (face S.) : donation

Il résulte de cette comparaison que les principales difficultés suscitées par l'ancienne lecture disparaissent avec la nouvelle [1]. Les inscriptions de Parameçvaravarman se suivent régulièrement et sans aucun désaccord entre les textes sanskrit et čam. La chronologie du règne de Jaya Harivarman proposée par M. Maspero pour des raisons historiques se trouve confirmée. Les fondations religieuses de Jaya Indravarman IV se succèdent dans un ordre chronologique parfait. La donation qui était placée à deux dates différentes dans les inscriptions de Mĩ-sơn XXIII et XXIV n'en a plus qu'une seule. Nous croyons donc que notre hypothèse offre certaines garanties de solidité.

---

non datée ; C (face N.) : donation de 1189 ç. Il ne faut sans doute voir là que les trois parties d'une même inscription gravée en 1189 ç. et rappelant une donation antérieure, de 1178 ç.

[1] Il résulterait cependant une difficulté assez grave de l'inscription XVIII c de Mĩ-sơn, si elle était effectivement datée de 1185 ç. Ce texte nous donne la généalogie de Jaya Indravarman, prince Harideva, urāṅ Sakān-vijaya. On lit à la fin : « kala çakarā ja............ (a)dhamā madhyamā pañcamāṅgaḥ rūpaikaḥ dvādvi... » J'avais supposé (*BEFEO.*, IV, 954) que l'expression « pañcamāṅgaḥ rūpaikaḥ » pouvait signifier 1185 (pañcama = 5 ; aṅga = 8 ; rūpa = 1 (?) ; eka = 1). Dans cette hypothèse, la date de 1179 ç. que nous assignons à la mort de Jaya Indravarman VI et à l'avènement de son meurtrier serait fausse, tandis que l'ancienne lecture 1187 se trouverait indirectement confirmée. Mais cette hypothèse est assez fragile, car la véritable date introduite par « kala çakarāja » a disparu ; et les mots considérés comme symboles numériques prendraient peut-être, si la phrase était complètement lisible, un sens tout différent.

XVI

L'INSCRIPTION DE SDOK KAK THOM

Cette inscription est gravée sur une stèle de grès dressée à l'angle N.-E. de la galerie d'enceinte du temple de Sdok kak thom ([1]) situé à environ 25 kil. N.-O. de Sisophon. Ce lieu faisait jadis partie de la province de Sisophon, qui a été cédée à la France par le traité franco-siamois de 1907 ; mais la nouvelle frontière passe justement à l'E. de Sdok kak thom, qui est resté au Siam.

La stèle mesure 1,50 de haut sur 0,42 de large et 0,32, d'épaisseur. Elle est inscrite sur 4 faces : A, 60 lignes en skr. ; B, 77 lignes en skr. ; C, 55 lignes en skr. + 29 lignes en khmèr ; D, 2 lignes en skr. + 117 lignes en khmèr.

Le texte sanskrit est écrit dans les mètres suivants :

çloka : XXXIII–LX, LXXVIII–XCI, XCVII–CXVIII ;

indravajrā, upendravajrā : I–V, IX, XII–XIII, XVII–XXI, XXIII–XXIV, XXVI–XXXI, LXII–LXXVI, XCII–XCIII, CXXI–CXXVI ;

mālinī : XXII, LXI, LXXVII, CXIX, CXXVIII ;

aupacchandasika : XXV, XCV, XCVI, CXX, CXXVII ;

vasantatilakā : VI–VIII, X–XI, XIV–XVI ;

puṣpitāgrā : XXXII ;

mètre samavṛtta de 12 syllabes au pāda : ⏑ ⏑ — | — ⏑ ⏑ | — ⏑ — — — || XCIV.

Ce document n'est pas expressément daté, mais la dernière date qu'il contient est celle de 974 çaka = 1052 A.D., et c'est sans doute en cette année même qu'il fut rédigé.

Il a été étudié par M. Aymonier ([2]) qui a publié : 1° un résumé de la partie sanskrite, dû à M. Barth ; 2° une traduction, abrégée en quelques passages, de la partie khmère ; 3° le facsimilé et la transcription de la partie inférieure de la face C (texte khmèr). Bien que la substance en soit bien connue, grâce au travail de ces deux savants, il est d'une telle importance pour l'histoire et la langue de l'ancien Cambodge que nous ne croyons pas inutile d'en donner une édition et une traduction complètes.

([1]) *Stuk* (Sdŏk) signifie aujourd'hui « taillis, fourré ». Dans notre inscription il a le sens d' « étang », comme le prouve l'équivalence *Stuk ransī* = *Vaṃçahrada*. Ce nom de *Stuk ransī* (Sdŏk rŏsĕi), qui revient souvent dans le texte, est exactement représenté par *Stuk kak dham* (Sdŏk kak thom), le « Grand étang des roseaux » ; il est donc probable que ces deux dénominations s'appliquent au même lieu. (*Stuk kak* se trouve comme nom d'homme dans l'inscription de Prasat Ta Kèo, A, 6 [ISCC., p. 104]).

([2]) *La stèle de Sdok kak thom*, dans : *Journal Asiatique*, 9e sér. t. XVII (1901), p. 5 sqq. et *Cambodge*, II, 250 sqq.

On y trouve la chronique des fondations religieuses d'une famille sacerdotale pendant une période de deux siècles et demi (802-1052 A.D.). Les chefs de cette famille *(pradhāna ta kule)* étaient héréditairement chapelains royaux *(hotar, purohita, ācārya homa)* et grands-prêtres du Devarāja; mais cette hérédité présentait un caractère tout spécial : le titulaire de la charge avait régulièrement pour successeur le fils d'une de ses sœurs *(bhāgineya)* ou le fils de la fille de sa sœur ou encore son frère cadet. En d'autres termes, la famille n'était pas un *pitṛvaṃça*, mais un *mātṛvaṃça* (1), une « lignée maternelle » : le droit au sacerdoce, dont l'exercice était réservé aux hommes, se transmettait par les femmes, et notre inscription nous permet de suivre cette transmission, sans la moindre lacune, depuis le fondateur de la dynastie, Çivakaivalya, chapelain de Jayavarman II (802-869 A. D.), jusqu'à Sadāçiva Jayendrapaṇḍita, chapelain de Sūryavarman Ier (1002-1049 A. D.) et auteur probable de notre document.

La généalogie de Jayendrapaṇḍita n'est pas le seul cas de *mātṛvaṃça* : celles de Çaṃkarapaṇḍita (2) de Yogīçvarapaṇḍita (3), de Subhadra Mūrdhaçiva (4) nous fournissent d'autres exemples de la même institution. Quant à Kṛtīndrapaṇḍita (5), il appartient au même *mātṛvaṃça* que Jayendrapaṇḍita.

Un *mātṛvaṃça* est une famille dont tous les membres se rattachent par leur mère, leur grand'mère, leur bisaïeule, etc., à une même souche. Les branches issues du tronc commun s'arrêtent à chaque descendant mâle, tandis qu'elles se prolongent et se ramifient par les femmes. Ainsi le *vaṃca* se développe à l'infini. On peut supposer que les archives des grandes maisons conservaient le tableau complet de leur parenté ; mais ces livres de famille ont péri. Ce que les inscriptions nous présentent, ce sont des généalogies partielles. Il va de soi qu'on peut tracer dans un *vaṃça* des lignes de descendance extrêmement nombreuses. Selon la direction qu'on leur donnera, elles pourront coïncider en partie ou diverger complètement.

Il n'est pas toujours possible de discerner clairement à quelles préoccupations ont obéi les auteurs des inscriptions en choisissant telle ou telle chaîne d'ascendants. Il semble que, dans la plupart des cas, le principe de ce choix soit l'hérédité d'une charge. Un membre du *vaṃça*, revêtu d'une dignité héréditaire dans sa famille, choisit pour lui succéder le fils d'une de ses sœurs : celui-ci devient par là un anneau de la chaîne ; qu'un second frère, titulaire

(1) Ou *mātṛkula* (LXXXII) ou *mātṛsantāna* (XXIV). Le texte khmèr se sert constamment du mot *santāna*.

(2) Inscr. de Lovek, ISCC, n° XVII, p. 122. Cette famille portait le nom de Saptadevakula (la famille aux sept dieux).

(3) Inscr. de Prasat Ta Kéo, ibid. n° XV, p. 27.

(4) Inscr. de Ban That, BEFEO. XII, II.

(5) Inscr. de Vat Thipdei. Cœdès, dans *Mélanges Sylvain Lévi*, p. 213-221.

d'un autre office, le transmette au fils d'une autre sœur, les deux généalogies prennent une direction divergente ; elles pourront se croiser, si, à un certain moment, les deux charges viennent à être réunies sur la même tête.

C'est précisément ce qui se présente dans les deux généalogies de Sdok kak thom et de Vat Thipdĕi. La première, qui commence à Çivakaivalya, est celle des grands-prêtres du Devarāja, qui étaient en même temps hotars du roi ; la seconde, qui part de Praṇavātman, nous donne une autre série de hotars royaux.

Nous savons en effet que les rois avaient au moins deux chapelains : c'est ainsi que Çivakaivalya et Praṇavātman furent simultanément hotars de Jayavarman II ; de même que Vāmaçiva et Çikhāçiva tinrent le même office à la cour de Yaçovarman.

Or, sous Rājendravarman, le premier hotar était Ātmaçiva et le second Nārāyaṇa. Çivācārya, petit-neveu de l'un et neveu de l'autre, hérita de tous deux. Les deux lignes de descendance se croisent sur son nom ; elles divergent aussitôt après, les deux charges réunies par lui ayant passé respectivement à ses neveux Jayendrapaṇḍita et Kṛtīndrapaṇḍita. La dissemblance des deux généalogies s'explique ainsi naturellement, sans qu'il soit besoin de recourir, comme l'a fait M. Cœdès, à l'hypothèse subtile d'une transmission de l'oncle au fils de la sœur *consanguine*, ce qui constituerait une infraction peu admissible au principe de la filiation maternelle.

Quelle est la raison d'être de ces *mātṛvaṃça* ? Dans l'opinion de M. Barth, la succession de l'oncle au neveu résultait nécessairement du fait que le *de cujus* était célibataire en vertu d'un vœu religieux : « Nous voyons que les ministres et gurus des rois appartiennent régulièrement à un *mātṛvaṃça*, et cela, non pas, comme on pourrait le croire, parce que la société en général aurait été régie par le matriarcat, mais, comme nous le savons maintenant, parce que ces personnages, tout revêtus de charges profanes qu'ils fussent souvent, étaient célibataires par vœu et membres d'un ordre qui suppose l'existence à côté de lui de l'ordre bouddhique, s'il n'était pas cet ordre même » (1).

Cette explication se fonde principalement sur un passage de l'inscription de Sdok kak thom (D 44), d'après lequel le roi Sūryavarman Ier fit sortir de l'état religieux (*pre phsik*) son purohita Jayendrapaṇḍita pour lui donner en mariage une sœur de la reine. On peut ajouter que le roi Jayavarman II, en instituant le culte du Devarāja, déclare que les fonctions de ministres de ce culte seront réservés aux ascètes (*yati*) de la famille de Çivakaivalya (2).

(1) Compte-rendu du *Cambodge* d'Aymonier, dans *Journal des Savants*, juillet 1901.

(2) Notons encore que Rudrācarya, frère de Çivakaivalya, va se faire religieux (*dau pvās*) dans le district de Jeṅ Vnam et y fonde un temple et un village (D, 3) ; et que le roi Rājendravarman Çivaloka prescrit à Çivaçrama de faire entrer en religion (*panvās*) un homme du service royal *nak vraḥ rājakāryya* pour l'envoyer fonder un temple et un village (D, 19).

Il faut remarquer cependant que le mariage de Jayendrapaṇḍita ne l'empêche pas de rester *rājapurohita* et grand-prêtre du Devarāja, puisqu'il n'est point question de son remplacement, et sans doute ne mit-il pas davantage obstacle aux droits successoraux de ses neveux dans la ligne maternelle.

Un cas analogue, mais plus probant encore, est celui de Kavīçvara (Lovek, B, 10-12) : « Kavīçvara fut institué par lui [Sūryavarman I] prêtre du Çambhuliṅga érigé sur le Sūryaparvata. Kavīçvara, à la fin de ses études (*samāvṛtta*), avait épousé la fille de la sœur du... mandarin Çrī-Vāgīçvara. Le fils de sa sœur... Çaṅkarapaṇḍita fut hotar de ce même roi. »

Si le *samāvartana* désigne, dans l'ancien Cambodge comme dans l'Inde, le retour à la maison de l'étudiant brahmanique qui a terminé son éducation chez un guru, il s'ensuit que le mariage de Kavīçvara, énoncé en second lieu, se place chronologiquement le premier : Kavīçvara, ayant achevé ses études théologiques, se marie et est ensuite nommé grand-prêtre au Sūryaparvata. Or qui a-t-il pour successeur ? Un de ses fils ? Nullement : un fils de sa sœur.

De ceci nous pouvons conclure deux choses : 1° que le sacerdoce n'implique pas nécessairement le célibat ; 2° que l'hérédité suit invariablement la lignée féminine et que les fils sont exclus par les neveux de la succession de leur père.

Rien n'indique d'ailleurs qu'il s'agisse ici d'une règle religieuse : ce qui pourrait le faire croire, c'est que nos documents ont pour objet des fondations de temples ; mais si nous avions conservé les archives d'un tribunal cambodgien, nous retrouverions sans doute nos *mātṛvaṃça* dans les procès d'héritage. Quand le vieux général Punnāgavarman transmet sa succession à son neveu, le chef des porte-éventails du roi, qui vaquait avec un entrain égal au devoir, aux affaires et à l'amour (*dharmārthakāmadhaureyaḥ*) [1], il est évident que la cléricature n'a rien à voir en cette affaire. Nous sommes en présence d'une coutume de droit civil.

Nos inscriptions ne nous apprennent pas quelle était la capacité civile des femmes ; elles nous laissent néanmoins entrevoir que leur situation sociale était assez élevée : la belle et savante Tilakā faisait l'admiration des plus grands sages (Ban That) ; Prāṇā, veuve de Rājendravarman, était chef des secrétaires intimes (*abhyantaralekhinām adhipā*) du roi Jayavarman (Lovek). Toutefois leur influence dans la famille et la société ne leur conférait pas l'aptitude aux fonctions politiques ou sacerdotales : celles-ci étaient réservées aux hommes. De là vient que les *vaṃças*, sauf de rares exceptions (p. ex. l'éloge de Tilakā dans Ban That), ne font que mentionner brièvement les femmes, souvent même sans les nommer, réservant tous les détails pour les hommes.

C'est ainsi que, dans l'inscription de Ban That, Subhadra Mūrdhaçiva, après un long éloge de sa mère Tilakā et de son père Namaççivāya se borne à énumérer les maris de sa grand'mère, de sa bisaïeule et de sa trisaïeule, celle-ci

---

(1) Lovek, A, 7-8, 14-15 (ISCC., p. 128-9).

nièce du ministre Vāgīçvara. Ces personnages illustres (Guṇaratnasindhu, Vijayendrasūri, Kavīçvara) n'étaient pas, à proprement parler, membres de son *mātṛvaṃça*, mais ils y étaient entrés par alliance et lui avaient donné tout son éclat: c'est pourquoi l'auteur de l'inscription tient à rappeler leurs noms.

Le principe de la filiation féminine était-il un principe général d'organisation sociale ou seulement la coutume de certaines familles, un *kulācāra* d'extension limitée ? Bien des indices favorisent la première hypothèse. Il est possible cependant que la coutume indigène ait coexisté avec le principe hindou de l'hérédité masculine : celui-ci en tout cas régissait la succession au trône, quoique, sur ce terrain même, le principe opposé ait pu jouer un certain rôle et même dominer dans certaines principautés. Par exemple, Rājendravarman I devient rāja de Vyādhapura par hérédité maternelle (1). Jayavarman II semble n'avoir eu d'autre droit au trône que d'être l'arrière-petit-neveu par les femmes de Puṣkarākṣa, rāja de Çambhupura (2). Si Sūryavarman II, fils de la fille de la sœur de Dharaṇīndravarman, arracha le royaume aux deux rois qui se l'étaient partagé à la mort de ce prince, ce fut probablement en invoquant sa qualité de membre du *mātṛvaṃça* de Dharaṇīndravarman qu'il soutint ses prétentions.

Le *mātṛvamça* de Sdok kak thom remonte à un *kavi* nommé Çivakaivalya, chapelain du roi Jayavarman II (724-791). Ce roi était venu de Javā pour régner au Cambodge. On ignore quel pays ce nom désigne ici : ni Java, ni Luang-Prabang ne semblent historiquement possibles, étant donné que le Cambodge était à ce moment « dépendant » *(āyatta)* de Javā. On songerait plutôt à la péninsule malaise, où les anciens rois du Fou-nan auraient pu végéter obscurément pendant quelques siècles en gardant une sorte de suzeraineté nominale sur leurs anciens Etats.

Quoi qu'il en soit, le nouveau roi du Cambodge, voulant affirmer son autonomie de roi souverain *(cakravartin)* et, comme disaient nos légistes du moyen âge, « être empereur en son pays », institua comme signe de cette indépendance un culte nouveau : celui du *Devarāja*, en khmèr : *Kamrateṅ jagat ta rāja* (3). Le rituel en fut composé par un brahmane versé dans la science magique *(siddhi)*, à l'aide de quatre traités tantriques intitulés *Çiraççheda*, *Vināçikha*, *Sammoha* et *Nayottara*, formant ensemble les Quatre Faces de Tumburu *(Tumburor vaktracatuṣkam)*. Le Devarāja était un liṅga. Son premier temple fut érigé dans la ville royale de Māhendraparvata, et son premier prêtre fut Çivakaivalya. Le droit de célébrer le culte du Devarāja (4) fut réservé

(1) *Tadvaṃçajo Vyādhapurādhirājasaṃpāditamātṛvaṃçaḥ | Rājavarmmeti.....avāpa yaç Çambhupure pi rājyam.* Inscr. de Praḥ Bat, ISCC. XLIV, 3.

(2) Ibid. XLIV, 2.

(3) Sur ce culte, voir *Bulletin de la Commission archéologique d'Indochine*, 1908.

(4) *Siṅ nā Kamrateṅ jagat ta rāja* ; — *siṅ* = skr. *pūjayati* ; *smiṅ* = *yājaka*.

à perpétuité aux membres du *mātṛvaṃça* de Çivakailya. Le chef de la famille était grand-prêtre du dieu et hotar du roi. C'est lui qui fondait les temples, sollicitait les ratifications royales, distribuait les membres du *kula* entre les différents domaines et réglait les affaires du clan. Il suivait toujours le Devarāja, qui lui-même devait résider dans la même ville que le roi. C'est ainsi qu'il se transporta de Māhendraparvata à Hariharālaya, puis à Yaçodhapura (Angkor Thom), où le Vnaṃ Kantāl (le Bayon) fut élevé pour le recevoir et où, après un séjour d'une quinzaine d'années à Chok Gargyar (Koḥ Kér), il rentra définitivement.

La famille de Çivakaivalya était originaire de Çatagrāma, dans le pays d'Aninditapura [1]. Elle reçut du roi de Bhavapura, c'est-à-dire apparemment de Bhavavarman I (roi vers 550 A.D.), une terre dans le *vijaya* d'Indrapura, où elle fonda un temple et un village nommé Bhadrayogi. Ce fut précisément à Indrapura que Jayavarman II vint régner à son retour de Javā : il y trouva Çivakaivalya dont il fit son purohita. Ce nagara d'Indrapura était sans doute une petite principauté située dans le voisinage du Grand Lac, et que Jayavarman étendit progressivement par la conquête, en y ajoutant le *viṣaya* Pūrvadiça, Hariharālaya, Amarendrapura, Māhendraparvata.

Le patrimoine de la famille de Çivakaivalya s'accrut avec le temps par donations royales, fondations privées ou achats. Il se composait de temples *(vraḥ)* formant le centre de villages *(sruk)* avec des possessions foncières *(caṃnat)* destinées à subvenir aux frais du culte. L'inscription nous donne la liste de ces établissements en spécifiant la ville *(pura)* près de laquelle ils sont situés ou le district *(viṣaya, pramāṇa, deça)* dont ils font partie. Cette énumération est résumée dans le tableau suivant :

Situation	*Domaines*
Aninditapura (= Aṅkor ?)	Çatagrāma.
Indrapura	Bhadrayogi.
Pūrvadiça (viṣaya)	Kuṭi. Dépendance : terre de Vāhuyuddha (sruk Ve Dnop).
Amarendrapura	Bhavālaya (dépendance de Bhadrapaṭtana).
Jeṅ Vnam, skr. Adripada (viṣaya)	Bhadragiri.
Varṇavijaya	Terre de Bhadrapaṭṭana, voisine de Bhadragiri : Bhadrāvāsa, Bhadraniketana, Rpā, Ryyeṅ, Nāgasundara. Dépendances de Bhadraniketana : Anreṃ Loṅ, Gnaṅ Čranaṅ Vo.

(1) Aninditapura est, selon toute apparence, l'ancien nom de Yaçodharapura (Angkor Thom). Cf. Praḥ Einkosei, A, 5 (ISCC. p. 90).

Amoghapura (pramāṇa, viṣaya, deça)	Gaṇeçvara, Caṃkā, Vraḥ Travān Mahāratha, Pralāk kvan ñe, Stuk Ransī ou Vaṃçahrada (= Sdok kak thom). Dépendance de Stuk Ransī : Stuk Rmmāñ (1).

Les précisions fournies par l'inscription montrent que les terres étaient exactement bornées et mesurées. La mesure agraire était le *vroḥ*. Le prix d'achat est spécifié au moyen de termes dont la plupart sont aujourd'hui inconnus. Il se décomposait apparemment en deux éléments : 1° l'or (*mās*), dont le poids est exprimé en *liñ* (once), *vudi*, *dop*, *padigaḥ* (?) ; 2° les objets d'échange (*thnap*) : chèvres, bœufs, buffles, *canlyak* (?).

Les serfs des temples, tant hommes (*si*) que femmes (*tai*), étaient groupés en équipes (*varga*), sous la direction de surveillants (*tamrvac*, *chloñ nak*, *amraḥ*). Ils devaient le service, selon la coutume cambodgienne, pendant une quinzaine sur deux.

Enfin le droit de propriété des temples n'était définitif que s'il résultait d'une donation ou d'un achat confirmé par le roi.

Texte.

A

I. (1) namaç Çivāyāstu yad-ātmabhāvo
ntarvyāpinā sūkṣma-jīvena tanvā(ḥ)
(2) vānyā vinā prāṇa-bhṛtān nitāntam
ākhyāyate ceṣṭayatendriyāṇi

II. (3) Viçva-çivaḥ pātu himāñçu-bhānu-
kṛçānu-netra-tritayena yasya
(4) vyanakti sākṣītvam anāvṛtātma-
tattvārtha-dṛṣṭau parito vadātam

III. (5) Vedhās samavyād bhavato mṛṭāḍhyaṃ
kamandaluṃ sphāṭikam indukāntam
(6) lokeṣu kāruṇya-sudhā-payodher
dhatte dhikaṃ vījam ivādarād yaḥ

IV. (7) Laksmīpatir vvo vatu yasya Laksmīr
vakṣas-sthitā kaustubha-bhūṣaṇāya
(8) snihyāmi sāhaṃ kaṭhina-svabhāveṣv
apy āçriteṣv atra sadeti nūnam

(1) Le pays de Stuk Rmmāñ (qui correspond au Srŏk Svāy Ćek, province de Sisophon), avait été annexé à Stuk Ransī par Udayādityavarman en 972 ç. (Inscr. de Prasat Bolôḥ ; cf. Aymonier, *Cambodge*, II, 326).

v. (9) āsīd açeṣāvanibhṛd-dhṛtāṅghrir
jagad-dhṛd-ambhoja-vivodha-vṛttaḥ
(10) dhvāntannihantā vasudhādhirājo
dhāmnodayāditya iti pratītaḥ

vi. (11) sṛṣṭo mayā ruci-viçeṣa-viveka-bhājā
vāto Harākṣi-dahanendanatām Manojaḥ
(12) ity Ātmabhūr yyam upapādya sudhāmayībhir
mmanye Smaraṃ rucibhir īçvaratān nināya

vii. (13) kāhaṃ Himādri-tanayeva çarīrayaṣṭer
arddhaṃ manorama-varasya pariṣvajāmi
(14) ity unmanā iva Manoratha-raṅgam aṅgam
āliṅgate sma paritaḥ kila yasya Lakṣmīḥ

viii. (15) Padmāsanasya caturāsyavataç çrutārthaṃ
sāmādi-maṇḍita-mater bhuvanodayāya
(16) Bhāraty ananya-gamanā vadane nu yasya
Vedho-dhiyā dhṛtimatī vasatiṃ vyadhatta

ix. (17) guṇeṣu niṣṇāta-dhiyo nu yasya
çilpādiṣu prīta-manā mahattvam
(18) sa(ṃ)khyātu-kāmo japana-cchalena
Sraṣṭāksamālām adhunāpi dhatte

x. (19) yo nyāya-joṣi-dhiṣaṇo [1] viṣavat pareṣāṃ
dārān virāga-matir āsa nirīkṣamāṇaḥ
(20) kenāpi nitya-suratiṃ sma karoti kīrtti-
çraddhā-dayā-dhṛtiṣu dharmma-vilāsinīṣu

xi. (21) yā yās samāçritavatī samudīrṇṇa-duḥkhā
khinnāviveki-mati [2] çocyavatī prapede
(22) yo dhatta maṇḍa-ruci-bhūdhara-çaktibhis tāṃ
kṣoṇīṃ sukhe mahati tābhir atulya-vṛttyā

xii. (23) yat-kīrtti-maṇḍāra-taruḥ prathīyān
rūḍhas trilokyāṃ stuti-puṣpa-kīrṇṇaḥ
(24) Hiraṇyagarbhāṇḍabhidābhiyeva
jagad-dhṛd-antarvvinivịṣṭa-çākhaḥ

xiii. (25) çiṣyān yathā ceṣṭayitopadeṣṭā
yathātmajān vā janako pi yatnāt
(26) nayena saṃrakṣaṇa-poṣaṇābhyāṃ
tathā prajā yas svam avekṣya dharmmam

---

(1) Corr. *yoṣidhiṣaṇo*, pour *yoṣiddhiṣaṇo*, à cause du mètre.
(2) Pour *matiç*, à cause du mètre.

XIV. (27) bhinnārirāja-rudhirāruṇitaṃ vabhāra
khaḍgaṃ raṇe sphurad-udīrṇṇa-vikīrṇṇa-bhāsam
(28) yo mūrddhaja-graha-valād iva jāta-joṣam
utkoça-kokanadam āhṛtam āji-lakṣmyāḥ

XV. (29) sandhukṣitai ripu-samāja-samit-samṛddhyā
yuddhādhvare bhuja-valānila-jṛmbhanena
(30) tejonala-vyatikarair hariṇa-cchalena
taptā nu yasya vidhu-vimvam upāçritorvvī

XVI. (31) yasyāṅghri-paṅkaja-yugaṃ praṇayi-priyatvaṃ
prakhyāpayan nakha-maṇi-prativimvitānām
(32) vṛndāni namra-çirasām avanīçvarāṇāṃ
svāṅge nyaveçayad upāsi-dayālu manye

XVII. (33) etāvatā siddhir ananya-sādhyā
yasyānumeyādbhuta-dhāma-bhūmnaḥ
(34) yat saptatantur vvitato vavandha
Lekharṣabhādīn aniçan dyuvāsān

XVIII. (35) nirvvandha-vaddhādhvara-dhūmaketor
dhūmodgamair grasta-vapur nu Viṣṇuḥ
(36) yasyāniçaṃ svaṃ padam āviçadbhir
ābhīla-bhāvaṃ (¹) bhajate dhunāpi

XIX. (37) dṛpta-dviṣadbhyaç çataço py abhītiṃ
bhītyā na tebhyo dita yo davīyaḥ
(38) kenāpi nedīya upāsinaṣ ṣaṭ
kṣodīyaso nīnaçad eva çatrūn

XX. (39) nyadrāsyad Ambhoruhadṛk samudre
svairaṃ kathaṃ rakṣa-kṛtakṣaṇaç cet
(40) apālayiṣyat kṣapita-kṣatān yo
no mānavān mānava-nītisāraiḥ

XXI. (41) kalābhir āhlādita-maṇḍalo yaḥ
karaṃ mradimnānvitam ādadhānaḥ
(42) netā vivṛddhiṃ kumudaṃ nitāntaṃ
ramyas stuto rāja-guṇena yuktam

XXII. (43) çiçirayati nitāntaṃ yad-yaço vāriràçau
Kali-dahana-sadārcciṣ ploṣa-vuddhyeva lokān
(44) praçamita-nija-tejaç-çaṅkayā kāla-vahnis
sthagita-tanur adhastād-aṇḍakhaṇḍe Vidhātuḥ

(¹) Cor. *ānīla°*.

XXIII. (45) tasyāsa devādi-jayendravarmma-
nāmādadhānaḥ kila yo yaçasvī
(46) gurur garīyān uditodite bhūd
dhiyodito nindita-vañça-varyye

XXIV. (47) yan-mātṛsantāna-paramparā prāk
sūryyādi-sampīta-kalā-kalāpā
(48) akṣīṇabhāvā bhuvanodayāya
prādur vvabhūvendum adho vidhātum

XXV. (49) Jayavarmma-mahībhṛto Mahendrā-
vanibhṛn-mūrddha-kṛtāspadasya çāstā
(50) kavir āryya-varāñga-vanditāñghriç
Çivakaivalya iti pratītir āsīt

XXVI. (51) Hiraṇyadāma-dvija-puñgavo gryadhīr
ivāvjayoniḥ karuṇārdra āgataḥ
(52) ananya-lavdhāṃ khalu siddhim ādarāt
prakāçayām āsa mahībhṛtaṃ prati

XXVII. (53) sa bhūdharendrānumato grajanmā
sa-sādhanāṃ siddhim adikṣad asmai
(54) hotre hitaikānta-manaḥ-prasattiṃ
saṃvibhrate dhāma-vivṛñhanāya

XXVIII. (55) çāstraṃ Çiraçcheda-Vināçikhākhyaṃ
Sammohanāmāpi Nayottarākhyam
(56) tat Tumvuror vaktra-catuṣkam asya
siddhyeva vipras samadarçayat saḥ

XXIX. (57) dvijas samuddhṛtya sa çāstra-sāraṃ
rahasya-kauçalyadhiyā sayatnaḥ
(58) siddhīr vvahantīḥ kila devarājā-
bhikhyāṃ vidadhre bhuvana-rddhi-vṛddhyai

XXX. (59) sa bhūdharendras saha-vipravaryyas
tasmin vidhau dhāma-nidhāna-hetau
(60) vītāntarāyaṃ bhuvanodayāya
niyojayām āsa munīçvaran tam

B

XXXI. (1) tan-mātṛvañçe yatayas striyo vā
jātā vi(dyā-vi)kra(ma)-yukta-bhāvāḥ
(2) tad-yājakās syur na kathañcid anya
iti kṣitīndra-dvija-kalpanāsīt

XXXII. (3) Bhavapura-dharaṇīndra-datta-bhūmyāṃ
sa viṣaya Indrapure purā svavaṅçe
(4) vinihitam adhika-rddhi Bhadrayogi-
prakṛta-pure bhīrarakṣa Çarvva-liṅgam

XXXIII. (5) Pūrvvadig-viṣaye kṣoṇīṃ kāñcit prārthya mahībhṛtam
sa Kuṭy-ākhyaṃ puran tatra kṛtvā tatra kulan nyadhāt

XXXIV. (6) Amarendrapurābhyarṇṇa-bhūmiṃ prārthya tam Īçvaram
Bhavālayākhye sa pure kṛte liṅgam atiṣṭhipat

XXXV. (7) Jayavarmmāvanīndrasya tat-sūnos Sūkṣmavindukaḥ
purodhāç Çivakaivalya-svasrīr yo bhūd vudhāgryadhīḥ

XXXVI. (8) kṣoṇīndraṃ Çivakaivalyānujanmā tam ayācata
Rudrācāryyo dripāde driṃ viṣaye kañcid atra saḥ

XXXVII. (9) grāmaṃ prakṛtya saṃsthāpya vidhinā liṅgam aiçvaram
vidadhre Bhadragiryyākhyāṃ tasyādres sa munīçvaraḥ

XXXVIII. (10) Çrīndravarmmāvanīndrasya Sūkṣmavindv-anujaḥ kṛtī
Çrī-Yaçovarddhana-gurur hotā Vāmaçivo bhavat

XXXIX. (11) Çivasomasya tad-rājaguror Vvāmaçivāhvayaḥ
antevāsy ātmavidyaugha iva mūrttau vahirgataḥ

XL. (12) Çivasomas sa tenāntevāsinā sahadharmmya-dhīḥ
kṛtvā Çivāçraman tatra çaivaṃ liṅgam atiṣṭhipat

XLI. (13) Çivāçramābhidhānau tau Çivasome mṛte sati
Çivāçramo Vāmaçivaç Çivāçramam avāpa saḥ

XLII. (14) bhūbhujaç Çrī-Yaçovarmmābhikhyāṃ saṃvibhrataḥ krtī
Çrī-Yaçovarddhanasyāsīd gurur Vvāmaçivaḥ punaḥ

XLIII. (15) sa Çrī-Yaçodharagirau giri-rāja iva çriyā
çaivaṃ saṃsthāpayām āsa liṅgaṃ bhūbhṛn-nimantritaḥ

XLIV. (16) gurur Bhadragirer bhūmim abhyarṇṇasthān tam īçvaram
dakṣiṇām ādade prītyā vidvān vai Jayapaṭṭanīm

XLV. (17) sa Bhadrapaṭṭanābhikhye tatra bhūmyāṃ kṛte pure
kṣoṇīndras sthāpayām āsa gūrvvarthaṃ liṅgam aiçvaram

XLVI. (18) sa bhogaṃ pradadau tasmai karaṅka-kalaçādikam
gavādi-draviṇaṃ bhūri dāsa-dāsī-çatadvayam

XLVII. (19) deçe moghapure rājā vadanyo vadatāṃ varaḥ
bhūmiṃ Gaṇeçvarābhikhyāṃ sasīmāṃ Çambhave diçat

XLVIII. (20) sa Bhadrapaṭṭana-kṣoṇyāṃ Bhadrāvāsapure kṛte
nyadhān nimāṃ Sarasvatyāç Çivāçrama udāra-dhīḥ

XLIX. (21) Çivāçramānujo vidvān Hiraṇyarucir agrya-dhīḥ
Vaṇçahradākhyāṃ pṛthivīm ayācata tam īçvaram

L. (22) pure tatra kṛte liṅgam aiçvaraṃ sa kṛtīçvaraḥ
sthāpayām āsa vidhinā dhanya-dhīḥ kula-bhūtaye

LI. (23) svasrīyas tau Kuṭī-grāmāt sodaryyās tisra āhṛtāḥ
Vañçahrade nyadhātān dve tām ekāṃ Bhadrapaṭṭane

LII. (24) Çivāçramasya svasrir yo rājñaç Çrī-Harṣavarmmaṇaḥ
Kumārasvāmy abhūd dhotā bhūyaç Çrīçānavarmmaṇaḥ

LIII. (25) sa Kavīçvara ācāryyaḥ Parāçara-sutāgryyadhīḥ
purīṃ Parāçarābhikhyāñ cakre Vañçahradāvanau

LIV. (26) Çivāçramasya bhaginī-sutā-sūnur anūna-dhīḥ
āsīd Īçānamūrtty-ākhyo hotā Çrī-Jayavarmmaṇaḥ

LV. (27) bhūmiṃ prasādato labdhvā tasya rājñas sa paṇḍitaḥ
Khmvāñ-puraṃ krtavān mānyo bhaktyā Tribhuvaneçvare

LVI. (28) Īçānamūrtti-bhaginī-sūnur āṅgirasāgrya-dhīḥ
vabhūvātmaçivo hotā rājñaç Çrī-Harṣavarmmaṇaḥ

LVII. (29) Rājendravarmmaṇo hotā so dhād Vañçahradāvanau
Çānty-ākhyaṃ Kaṭukābhikhyaṃ puraṃ Brahmapurāhvayam

LVIII. (30) Harasya pratimāṃ Viṣṇor nimāṃ sārasvatīṃ nimām
sa grāma-tritaye tatra sthāpayām āsa bhūtaye

LIX. (31) āsīd Ātmaçivākhyasya bhāgineyī-suto grya-dhīḥ
çivāçayaç Çivācāryyo hotā Çrī-Jayavarmmaṇaḥ

LX. (32) Çrī-Sūryyavarmmaṇo rājye so rccāṃ Çaṅkara-Çārṅgiṇoḥ
Sarasvatyāç ca vidhinā nidadhe Bhadrapaṭṭane

LXI. (33) samadhika-dhiṣaṇās te sūri-varyyās tadā tair
dharaṇipatibhir abhyarṇṇārhaṇābhyarhaṇīyāḥ
(34) nagara-nihita-saṃsthā devarājasya nānye
sa-yama-niyama-yatnāḥ pratyahañ cakrur arccām

LXII. (35) iti pravīṇodaya-mātṛvañçod-
bhavaç Çivācāryyaka-bhāgineyaḥ
(36) sadāçivādhāra-sadāçayo yas
Sadāçivākhya-prathito vabhūva

LXIII. (37) yo devarājārccana-çiṣṭa-çīlo
lalāma-santāna-paramparāyaḥ
(38) Çrī-Sūryyavarmmāvanibhṛt-purodhāḥ
purodhasām mānyatamāçayo bhūt

LXIV. (39) nirantara-smṛty-amṛtena nityaṃ
viçeṣa-santoṣita eva Çarvvaḥ
(40) nīrandhram utsāryya tarāṅsi yasya
svāntaṃ parīyāya nirantarāyam

LXV. (41) kasmin na kopādi-tamāṅsi vāse
vasanti yasmin satataṃ vaseyam
(42) itīva yat-svāntam atāmasāço
dharmmo dhyuvāsāḍhyanayaṃ parārddhyam

LXVI. (43) vabhūva yo dharmma-dhanasya koṣṭhaç
cāritra-ratnasya vidūra-deçaḥ
(44) ācāra-sindhoḥ khalu sindhurājaç
çautīryya-vījasya nivāpa-bhūmiḥ

LXVII. (45) ata(n)dritābhyasta-vicāryya-çāstra-
sāras samadhyāpitavāṃç ca kāle
(46) yo dāt svayaṃ pratyaham aṣṭapuṣpīn
tanūnapāto ṣṭatanoç ca tuṣṭyai

LXVIII. (47) hṛd-amvuje yasya nitānta-vodhe
çavdārtha-çastrādi-sugandhite pi
(48) na lebhire su(s)th(it)i-lābham anya-
praçnālayaḥ pāṭava-vāyu-nunnāḥ

LXIX. (49) sadāçrayo yaḥ puruṣottamasya
gambhīrabhāvādi-nidhāna-bhūtaḥ
(50) mahā-hitas sadruci-ratna-dīpro
dadhre mahāmbodhi-samānabhāvam

LXX. (51) dyumnāni ratna-pramukhāny asaṅgan
dātā sadāpy arthi-guṇi-dvijebhyaḥ
(52) teṣāṃ mano-gupta-dhanaṃ patiṣṭho
kṛtātmasād yo nya-durāpa-rāgaḥ

LXXI. (53) sad-darççane netra-matir naye bhūn
na māṅsake nanyaja-dhī-viçuddheḥ
(54) grāhye ca dharmme viṣayānurāgo
na yasya çavda-pramukhendriyāgre

LXXII. (55) çrī-çakti-kīrtti-çruti-çīla-karmma-
dharmmair udāro pi gata-smayo yaḥ
(56) gandharvva-vidyāvid adhīta-çilpa-
horā-cikitsādi-kalo vidhijñaḥ

LXXIII. (57) sabhāsadāṃ çikṣita-çiṣṭa-sārthas
sarvvīya-gāndharvva-guṇe garīyān
(58) dākṣiṇya-sampādita-pañcanaddhair
yyo hārayām āsa manāṅsy ajasram

LXXIV. (59) Çrī-Vīralakṣmyā bhaginī mahiṣyāç
Çrī-Sūryyavarmmāvanipena yasmai
(60) gārhasthya-dharmme vidhinā niyujya
prādāyi vahni-dvija-sannidhāne

LXXV. (61) jayī kavīnāṃ guṇināṃ guṇeçaḥ
çrute patiṣṭho nṛpateḥ prasattyā (¹)
(62) satyārthavad Devajayendra-nāma
çriyādhikaṃ yo dhṛta paṇḍitāntam

LXXVI. (63) Çrī-Sūryyavarmmeçvara-suprasattyā (¹)
saṃvīta-bhāvo dbhuta-bhāgya-bhūmiḥ
(64) karmmāntarādhyakṣatayānvitaṃ yo
hiraṇya-dolādim avāpa bhogam

LXXVII. (65) vasatir adhikadhāmnāṃ Bhadrayogādi-deçe
nihita-sura-saparyyām Indrapuryyādi-saṃsthe
(66) vyadhita vahuvidharddhi[ṃ] yas taṭākādi-karmmāṇy
adhita ca vidhi-hṛdyaṃ Çarvaliṅgādi-devān

LXXVIII. (67) yo Bhadrapaṭṭane liṅgaṃ pratime dve vidhānataḥ
saṃsthāpya çarkarāmaya-prākāraṃ valabhin dadhe

LXXIX. (68) deva-trayārhaṇam sarvvan dyumnan dāsādi-saṃyutam
dattvā cakre sarid-bhaṅgaṃ taṭākan tatra bhūtaye

LXXX. (69) Bhadrāvāse Sarasvatyai saṃskṛtyādād dhanaṃ vahu
cakre taṭākaṃ sodyānaṃ sarid-bhaṅgañ ca yogya-dhīḥ

LXXXI. (70) pṛddhyā (²) saṃvarddhya Bhadrādrideve yo dikṣad āçramam
kṛtvā çālāñ ca go-pūrṇṇāṃ vyadhād bhaṅgaṃ sarit-sruteḥ

LXXXII. (71) Vaṅçahrade yas saṃvarddhya deve sarvva-dhanan dadau
dīrghikāṃ sa-saridbhaṅgāṃ taṭākaṃ bhūtaye karot

LXXXIII. (72) Amoghapuradeçe yaḥ kāñcid bhūmiñ Caṃkāhvayām
Çrī-Sūryyavarmma-nṛpater lebhe mātṛkularddhaye

(¹) Corr. *prasaktyā*.
(²) Corr. *vṛddhyā*.

LXXXIV. (73) Amoghapuradeçe yo Mahāratha-taṭākataḥ
vyakrīṇāt pūrvvato bhūmiṃ kāñcin nadyāç ca pārataḥ

LXXXV. (74) tā etā dharaṇīr lavdhāḥ prasādād vikrayād api
Vañçahradastha-deveça-kulayor vitatāra yaḥ

LXXXVI. (75) Amoghapura-Santāna-Nāga-Sundara-bhūmiṣu
prakṛtyāḍhyam adād grāmaṃ Çambhor yyo Bhadrapaṭṭane

LXXXVII. (76) Sar vatyā nimāṃ Vrahmapure saṃsthāpya dattavān
dā dy akarṣīd yo bhaṅgan taṭākañ ca sarit-sruteḥ

LXXXVIII. (77) pure saṃskṛtya Kuṭyākhye prāsāde yo nyadhāt kṛte
liṅgam aiçam adikṣac ca dyumnan dāsādy anekaçaḥ

C

LXXXIX. (1) Vāhuyuddha-mahīn naṣṭāṃ pālitāṃ Sūryyavarmmaṇaḥ
lavdhvā . . . . . . sarvvāṃ Kutīça-kulayor adāt

XC. (2) çāstreṣv adhītya . . . d Vāgindrakavipādataḥ
. . . çāstrādiṣu kulaṃ yo bhavat pitṛvañçataḥ

XCI. (3) tasyātmajo . . . . . . sthāpanādikaro dhanaiḥ
pūrṇṇaṃ kṛtvāçraman tatra gurvvarthaṃ yaç Çive diçat

XCII. (4) dhāmno Jayāditya-mahībhujo yo
jyāyān gurutvena viçeṣa-juṣṭaḥ
(5) dhūly aṅghri . . . . . . nāma
varmmāntam āpāgryam ananya-lavdham

XCIII. (6) dhiyodayāditya-mahīdharan taṃ
yo dhyāpayā[ṃ] sūribhir āsa sevyaḥ
(7) çiṣṭārthaçāstrādi-samastaçāstra-
devendra-candrāv iva Kaçyapātrī

XCIV. (8) vijayādīma . . . . . . ttravṛtta
samadhītyāvanipeçvaras sa hṛṣṭaḥ
(9) vidhinā khalu dīkṣito tidakṣo
yam upāsyārhayad agra-dakṣiṇābhiḥ

XCV. (10) tadanantaram ātma-maṇḍire yan
dharaṇīndro rhaṇayā yathā-niyogam
(11) muditaḥ paritoṣayām babhūvā-
dbhuta-bhojyādy-atihṛdyayā sayatnaḥ

XCVI. (12) parikalpita-çailarūpa-ramyaṃ
paramaṃ modakam ātta-cilpamālam
(13) lalanābhir alaṅkṛtaṃ yad āsīt
katham īheta vivakṣur anya-çobhām

XCVII. (14) makuṭa-veṇikā hṛdyā lalita-kuṇḍala-dvayam
keyūra-kaṇṭhasūtrādi-bhūṣaṇaṃ sormmikāçatam

XCVIII. (15) cāmīkara-karaṅkāṇi cāmaran tāra-pīṭhakam
triçirohimayī svarṇṇā dolā çubhrātapatrakam

XCIX. (16) projjvalat-padmarāgādi-ratnarāçīs sahasraçaḥ
suvarṇṇa-kalaçāmatra-puṭikā-karaçodhanam

C. (17) karaṅka-karakāmatra-puṭikā-karaçodhanam
sapratigraha-bhṛṅgāraṃ tāni tārāṇy anekaçaḥ

CI. (18) tāmra-bhājana-bhṛṅgārās sa...dā...prati
pratyeka-pratibhaktāni tāni tāni sahasraçaḥ

CII. (19) sahasran trāpuṣāmatrāṇy ayanī........
rājārhāmvara-vastrāṇi çataṃ vṛhatikā çatam

CIII. (20) catussahasra[ṃ] vastrāṇām amvarāṇāṃ catuççatam
ka[st]ū[rī]kaṭ]ṭikās tisra ekā kastūra-kaṭṭikā

CIV. (21) khārikā pancadhā jātiphalānān daça khārikāḥ
karkkolā[nāṃ] marīcānāṃ khārikāḥ khalu vi[ṅçati]

CV. (22) ekā tulaiva hiṅgūnāṃ manā.. khārikaikadhā
vṛcīvalānāṃ çonthīnāṃ viṅçati pañca khārikāḥ

CVI. (23) khārike dīpyamānā [1] dve pāriçe (?) lava-khārikā
koṣṭhānāṃ pippalīnāñ ca khā(ryy) ekaikacaḥ kila

CVII. (24) sārāç candanajā bhāraḥ kṛṣṇagurubhavā api
taruṣka-siṅhamūtrāṇām ekai(kaṃ) pañca kaṭṭikāḥ

CVIII. (25) nakhānāṃ dvitayo droṇa elānāṃ pañca khārikāḥ
lavaṅga-bhaṅga-piṇḍānāṃ sahasraṃ .u.ja [2] ......

CIX. (26) kaṭa-kaṅkaṭa-ghaṇṭābhir yuktāḥ kari-kareṇavaḥ
sāṅkuça-dhoraṇārūḍhāḥ dviçatam samada-dvipāḥ

CX. (27) dhyāmakarṇṇa-hayaprāyās saptayas sādi-saṃyutāḥ
sakhalīṇā rathodvāhāḥ kaṅkanīraṇitāç çatam

---

(1) Cor. *dīpyamāne* (?).
(2) Peut-être *guñjā* (?).

CXI. (28) savatsānāṃ gavāṃ pañca çatāni ca kakudmatām
mahiṣārddhaçataṃ meṣa-varāhāṇāṃ çataṃ çatam

CXII. (29) sabhūṣottamanārīṇāṃ tantrīdālīyujāṃ çatam
vīṇādīnāṃ saveṇūnāṃ çataṃ svara-manoharam

CXIII. (30) kaṅsa-tāla-mṛdaṅgādi-tūryyāṅgānāṃ çatārddhakam
dāsa-dāsī-sahasreṇa trayo grāmāḥ prapūritāḥ

CXIV. (31) valavad-dhuryya-yuktānāṃ çakaṭānāñ catuççatam
tila-mudgābhipūrṇṇānāṃ dhāri-sārathibhir yujām

CXV. (32) satparaçvatha-khurddāla-paraçūnāṃ sudaṇḍinām
ekaikaças sahasrāṇi çaktyādy-astrāṇy anekaçaḥ

CXVI. (33) taṇḍulānāṃ sahasrāṇi dhānyānām ayutaṃ kila
sarvvāṇi tāny adīyanta dakṣiṇā yasya bhūbhṛtā

CXVII. (34) yatraikadāpi dāneṣu bhūbhujo gaṇanedṛçī
nityaṃ viçrāṇane saṃkhyā kathaṃ çakyeta veditum

CXVIII. (35) kṛta-nityābhivādo yo yatnabhājā mahībhujā
vastrānna-pāna-gandhādi-satkriyābhyarhito nvaham

CXIX. (36) maṇi-kanakamayādi dyumnajātaṃ vadanyas
satatam adita deve bhūri Bhadreçvarādau
(37) kṛta-vasati-taṭākādiḥ parārthaikavṛttiḥ
pathiṣu pathika-sārthān prīṇayāṃ yo babhūva

CXX. (38) dharaṇībhṛd udāradhīs sa tasya
pratitiṣṭhāpayiṣor iha sva-bhūmyām
(39) kṛta-Bhadraniketanākhya-deçe
nidadhe liṅgam idaṃ mahopahāram

CXXI. (40) āstām iyaṃ Bhadraniketanākhyā
prāg Bhadrayogyādipurābhidhānkā
(41) suvarṇṇa-ratna-dviradendra-vāji-
vṛndādi-dānena tadartham aiṣīt

CXXII. (42) Jayendravarmmeçvara eṣa Çarvvo
jyāyo nijajyotir ajasra-dīpram
(43) ābhūtahaner iha sārhaṇarddhi
dhvāntaṃ nihantuṃ paritas tanotu

CXXIII. (44) bhṛṅgāra-kanyārddhadharāmvudhāri-
kucāmvucāryy-amvudhara-stanāvjan
(45) yāteṣu sūryyādiṣu cāpa-lagne
bhavo tra vedādri-vilair atiṣṭhat

CXXIV. (46) vahis sva-bhūmeḥ paritas sasīmām
indrādi-dikṣu kṣitim āttamānām
(47) bhaktyodayāditya-mahīdharaç Çrī
Jayendravarmmeçvara-çambhave dāt

CXXV. (48) rājānam āhlādi-ruci-prakarṣair
bhrājiṣṇum udvīkṣya Jayendravarmmā
(49) manaḥ-prasattiṃ pathayāṃ vabhūva
vītāntarāyarddhikarīṃ yathātriḥ

CXXVI. (50) gāmbhīryyavān vārija-haṅsa-saṅga-
hāryy-accha-vāris sa vṛhat-taṭākaḥ
(51) tena dvijādy-arthana-dāna-ramyaç
cakre sarid-bhaṅga ivātmabhāvaḥ

CXXVII (52) hita-dhīs sa-hiraṇya-dāma-vimvaṃ
Çivakaivalya-çivāçramākhya-rūpam
(53) nidadhe vidhinā sa Dhātṛ-çauri-
tridṛçān dhāmabhir ātta-tulyabhāvam

CXXVIII. (54) idaṃ iha vasudhādyaṃ vīkṣya saṃçrutya vāstā-
dyam abhayakṛtacetāḥ puṇyacintaç ca kaççit
(55) Çivadhanam açivāyāhartukāme kṣaṇe pi
prabhavati vahudharddhyā dhātukāme Çivāya

(56) man vraḥ pāda Parameçvara pratiṣṭhā kamrateṅ jagat ta rāja [a]nau ([1]) nagara Çrī-Māhendraparvvata ∘ vraḥ pāda (57) Parameçvara kalpanā santāna [a]nak Stuk ransi ∘ Bhadrapattana gi ta jā smiṅ nā kamrateṅ jagat ta rāja pra (58) dvan dau ∘ vraḥ vara çapa vvaṃ ac ti mān [a]nak[k] tadai ti ta siṅ nā kamrateṅ jagat ta rāja ∘ leṅ santāna [a]nak noḥ (59) gus[a] ∘ neḥ gi roḥh çākha santāna noḥ ∘ santāna Aninditapura teṃ sruk Çatagrāma ∘ kuruṅ Bhavapura oy (60) prasāda bhūmi āy vijaya Indrapura ∘ santāna cat sruk jmaḥ Bhadrayogi ∘ aṅgvay ta gi sthāpanā vraḥ çivali(61)ṅga ta gi ∘ man vraḥ pāda Parameçvara mok aṃvi Javā pi kuruṅ ni [a]nau nagara Indrapura ∘ steṅ āṅ Çivakaivalya (62) ta [a]ji prājña guru jā rājapurohita ta vraḥ pāda Parameçvara ∘ man vraḥ pāda Parameçvara thleṅ mok aṃvi Indra(63)pura ∘ steṅ āṅ Çivakaivalya mok nu vraḥ kandvāra homa nā vraḥ rājakāryya ∘ vraḥ pre nāṃ kule ta strī puruṣa mo(64)k uk[k] ∘ lvaḥh āy viṣaya Pūrvvadiça vraḥ pre oy prasāda bhūmi cat sruk jmaḥ Kuti duk kule noḥ aṅgvay ta gi (65) man vraḥ pāda Parameçvara kuruṅ ni āy nagara Hariharālaya ∘ steṅ āṅ Çivakaivalya aṅgvay [a]nau nagara (66) noḥ uk ∘ gi santāna ti vraḥ pre trā dau

---

(1) Nous employons cette notation pour transcrire un *a* initial avec consonne souscrite; une lettre en exposant à la fin du mot représente une consonne muette souscrite à la consonne finale. Ex. : អ្នក [a]nak[k].

nā kanmyañ paṃre ∘ man vraḥ pāda Parameçvara dau cat nagara Amare(67)-ndrapura steñ añ Çivakaivalya dau aṅgvay ᵃnau ta nagara noḥ ukᵏ ∘ paṃre ta vraḥ pāda Parameçvara ∘ svaṃ bhūmi ta vraḥ (68) pāda Parameçvara thāpᵖ nu Amarendrapura cat sruk jmaḥ Bhavālaya ∘ yok kule khlahra mok aṃvi sruk Kuti paṅgvay ta gi (69) oy kule ta vrāhmaṇa jmaḥ Gaṅgādhara ∘ sthāpanā vraḥ çivaliṅga duk khñuṃ ta gi ∘ man vraḥ pāda Parameçvara dau kuruṅ ni (70) āy Mahendraparvvata steñ añ Çivakaivalya dau aṅgvay ta nagara noḥ ukᵏ paṃre ta vraḥ pāda Parameçvara (71) rūva noḥh ᵃnau ∘ man vrāhmaṇa jmaḥ Hiraṇyadāma prājña siddhi vidyā mok aṃvi Janapada ∘ pi vraḥ pāda Para(72)-meçvara añjeñ thve vidhi leha leñ kaṃpi Kamvujadeça neḥ āyatta ta Javā ley ∘ leñ āc ti kamrate(73)ñ phdai karoṃ mvāy guḥ ta jā cakravartti ∘ vrāhmaṇa noḥ thve vidhi toy vraḥ Vināçikha ∘ pratiṣṭhā kamrateñ ja(74)gat ta rāja ∘ vrāhmaṇa noḥ paryyan vraḥ Vināçikha ∘ Nayottara ∘ Sammoha ∘ Çiraçcheda ∘ syañ man svat mukha cuñ (75) pi sarsir pi paryyan steñ añ Çivakaivalya nu gi ∘ pre steñ añ Çivakaivalya gi ta thve vidhi nā kamrate(76)ñ jagat ta rāja vraḥ pāda Parameçvara nu vrāhmaṇa Hiraṇyadāma oy vara çāpa pre santāna steñ añ Çivakai(77)valya gi ta siñ nā kamrateñ jagat ta rāja vvaṃ āc ti mān ᵃnak ta dau ti ta siñ ta noḥh ∘ steñ añ Çivakaivalya pu(78)rohita duk kule phoñ siñ ⊜ man vraḥ pāda Parameçvara stac viñ mok kuruṅ ni āy nagara Hariharālaya vraḥ (79) kamrateñ añ ta rāja ti nāṃ mok uk ∘ steñ añ Çivakai-valya nu kule phoñ siñ ru ta tā pra nau ste(80)ñ añ Çivakaivalya slāp ta gi rājya noḥ ∘ vraḥ pāda Parameçvara svargga ta ᵃnau nagara Hariharālaya ∘ nā kamrate(81)ñ jagat ta rāja daiy nau ruva nagara nā kamrateñ phdai karoṃ stac ti nāṃ dau ta gi uk ∘ gi ta cāṃ rājya kamrateñ phdai (82) karoṃ pradvan mok ⊜

ta gi rājya vraḥ pāda Viṣṇuloka kamrateñ jagat ta rāja ᵃnau Hariharālaya ∘ kanmvay (83) steñ añ Çivakaivalya mvāy jmaḥ steñ añ Sūkṣmavindu jā purohita nā kamrateñ jagat ta rāja ∘ ku(84)le phoñ siñ nā kamrateñ jagat ta rāja uk yok kule āy Bhavālaya duk viñ mvāy anle ā-

D

(1) rājahotā yatīndro vā devasaṃrakṣaṇe rhatī
çīla-çruti-guṇair yuktaḥ kulī vā dharma-tatpa(raḥ)
(2) bhū-rai-rajata-dāsādīn nāçayantaç çivasya ye
vāg-vuddhi-karmmabhir yānti te lokadvaya-yātanāṃ (¹)

(¹) On voit mal à quoi se rattachent ces deux çlokas insérés au milieu du texte khmèr et dont le sens est : « 1. Hotar du roi ou prince des ascètes, chargé de la noble garde d'un dieu, ou maître de maison doué de moralité, de science, de talents et appliqué au devoir. 2. Ceux qui détruisent les biens de Çiva : terre, or, argent, serfs etc. par paroles, pensées ou actions, ceux-là subissent l'expiation dans les deux mondes. »

(3) (y) sruk Kuti steṅ añ Rudrācāryya ta phavn steṅ añ Çivakaivalya dau pvāṣ āy viṣaya Jeṅ vnaṃ ta vnaṃ ta jmaḥ Thko ∘ (steṅ) (4) añ Rudrācāryya svaṃ vnaṃ noḥ nu bhūmi noḥh ta vraḥ pāda Viṣṇuloka cat sruk sthāpanā ta gi duk jmaḥ vnaṃ noḥ jmaḥ Bhadragiri ∘

ta gi rājya (5) vraḥ pāda Īçvaraloka kamrateṅ jagat ta rāja ᵃnau Hariharālaya kule phoṅ siṅ ᵃnau nā kamrateṅ jagat ta rāja ru ta tā pra ᵃnau ◎ ste(6)ṅ añ Vāmaçiva cau steṅ añ Çivakaivalya jā upādhyāya vraḥ pāda Īçvaraloka oy vraḥ pāda Paramaçiva(7)loka kāla kanmyaṅ ley pre paryyan steṅ añ Vāmaçiva jā çiṣya steṅ añ Çivasoma ta jā guru vraḥ pāda Īçvaraloka ste(8)ṅ añ Çivasoma nu steṅ añ Vāmaçiva syaṅ ta cat Çivāçrama sthāpanā vraḥ noḥ steṅ añ Çivasoma ti ᵃnak hau kamrateṅ Çivāçrama cāsᵃ (9) steṅ añ Vāmaçiva ti ᵃnak hau kamrateṅ Çivāçrama kanmyaṅ man steṅ Çivasoma slāp steṅ añ Vāmaçiva gi nāᵏ mān Çivāçrama ᵃnak hau kamrateṅ Çi(10)vāçrama roḥh noḥh ᵃnau ∘

man vraḥ pāda Paramaçivaloka. . . vraḥ kamrateṅ Vāmaçiva ta jmaḥ kamrateṅ Çivāçrama jā vraḥ guru paripālana upāya phoṅ nu vraḥ (11) ta ti santāna sthāpanā aṃvi Indrapura nā sruk Bhavālaya ñyaṅ (Amare)ndra(pura) sruk Kuti Pūrvvadiça sruk Bhadragiri Jeṅ vnaṃ ∘ gi kule phoṅ siṅ nā kamrateṅ jagat ta rāja ru ta (12) tā pra ᵃnau ∘ man vraḥ pāda Paramaçivaloka cat nagara Çrī-Yaçodharapura nāṃ kamrateṅ jagat ta rāja aṃvi Hariharālaya yok duk nagara noḥ ∘ man vraḥ pāda Paramaçi(13)valoka sthāpanā Vnaṃ kantāl ∘ kamrateṅ Çivāçrama sthāpanā vraḥ liṅga āy kantāl ∘ srac sthāpanā nā vraḥ rājakāryya kā vraḥ kamrateṅ Çivāçrama nivedana man khmi sthāpanā uk (14) svaṃ bhūmi nā nu sthāpanā ∘ man steṅ añ Rudrācāryya ta ᵃji mok sā kamrateṅ Çivāçrama pi kathā man mān bhūmi nai Varṇavijaya. . . çūnya mūla samī(15)pa nu Bhadragiri ta nai steṅ añ Rudrācāryya hoṅ pre svaṃ noḥ kamrateṅ Çivāçrama svaṃ bhūmi noḥ ta vraḥ pāda Paramaçivaloka cat sruk jmaḥ Bhadrapa(16)ttana nu Bhadrāvāsa vraḥ pāda Paramaçivaloka oy vraḥ liṅga dvihasta saṃnal ti sthāpanā āy Vnaṃ kantāl gi pi sthāpanā āy Bhadrapattana vraḥ pratimā (17) Bhagavatī 1 ti sthāpanā ta sruk Bhadrāvāsa ta nai bhūmi Bhadrapattana vraḥ oy bhoga phoṅ daṃne pra gi vat khlās krayā arccana dravya tadai ti phoṅ ᵃval ta jā (18) dakṣiṇā khñuṃ çata 2 oi sre parimāna vroḥ çata 2 āy Gaṇeçvara pramāna Amoghapura sre noḥ ti loka oy āy Stuk ransi uk vrāḥ pāda (19) Çivaloka pre vraḥ panvās mvāy jmaḥ steṅ añ Çikhā çiṣya kamrateṅ Çivāçrama jā ᵃnak vraḥ rājakāryya vraḥ pre steṅ noḥ dau thve sruk Bradrapa(20)ttana sthāpanā vraḥ pre bhūtāça 2 āy jeṅ vnaṃ gi ta cat sruk thve kāryya nā vraḥ noḥh daṃne pra heṅ prāsāda kaṃveṅ valabhi steṅ añ Çikhā gi ta (21) pre ᵃnak thve kāryya lvaḥh srac oy ta kamrateṅ Çivāçrama kamrateṅ Çivāçrama nivedana oy sruk Bhavālaya ta nai santāna nu sruk Rpā nu sruk (22) Ryyeṅ nu Nāgasundara jā nai Bhadrapattana ti duk praçasta ◎ steṅ añ Hiraṇyaruci jmaḥ steṅ añ Vnaṃ Kansā phavn kamrateṅ Çivāçrama (23) jā ācāryyapradhāna nā vrāḥ pāda Paramaçivaloka uk svaṃ bhūmi Stuk ransi āy tā viṣaya Amoghapura ta vraḥ pāda Paramaçiva(24)loka uk cat sruk Stuk ransi thve nā nu sthāpanā ᵃvyaḥja ∘ kamrateṅ Çivāçrama nu steṅ añ Vnaṃ Kansā yok

kānmvāy 3 strī-ja(25)na syan ta sahodara amvi sruk Kuti viṣaya Pūrvvadiça ₒ nām dau duk vyar āy Stuk ransi mvāy āy Bhadrapattana ₒ kule tadai ti (26) ta vvam ti yok mok añgvay ⁿnau sruk Kuti ₒ ⁿnak ta roḥh neḥh pañket santāna āy sruk Kuti ₒ āy Bhadrapattana āy Stuk ransi (27) kule neḥ phoñ vvam tel cek mūla syañ ta jā smiñ nā kamrateñ jagat ta rāja ₒ mān ta jā ācāryya-pradhāna ₒ jā ācāryya-homa siñ nā (28) vraḥ kralā-homa uk ₒ nau ru ta jā ⁿnak vraḥ rājakāryya gi nā āyatta kulopāya ₒ santāna ⁿnāk noḥ syañ ta jā ācāryya sap patala vraḥ (29) rājya mok ◎

ta gi rājya vraḥ pāda Rudraloka nu vraḥ pāda Paramarudraloka kule phoñ siñ nā kamrateñ jagat ta rāja ru ta tā pra ⁿnau steñ (30) añ Kumārasvāmi ta kanmvāy kamrateñ Çivāçrama jā ācāryyapradhāna gi ta pradhāna ta kale [1] cat sruk Parāçara ta bhūmi nai Stuk ransi cām camnām (31) ta dhūli vraḥ pāda āyatta ta kule ◎

ta gi rājya vraḥ pāda Paramaçivapada man vraḥ dau amvi nagara Çrī-Yaçodharapura pi dau kuruñ ni āy Cho(32)k gargyar nām kamrateñ jagat ta rāja dau uk gi kule phoñ siñ nā kamrateñ jagat ta rāja ru ta tā pra ⁿnau steñ añ Īçānamūrtti ta cau ka(33)mrateñ Çivāçrama jā ācāryyapradhāna gi ta pradhāna ta kule añgvay ⁿnau Chok gargyar svam bhūmi nau Chok gargyar cat sruk jmaḥ Khmvāñ duk (34) khñum ta gi oy camnām ta vraḥ āy Chok gargyar āyatta kule steñ añ Īçānamūrtti ta sthāpanā vraḥ liñga noḥ āy Stuk ransi ₒ

ta gi rā(35)jya vraḥ pāda Vrahmaloka kule phoñ siñ nā kamrateñ jagat ta rāja ru ta tā pra ⁿnau steñ añ Ātmaçiva ta kanmvāy steñ añ Īçānamūrtti ta purohi(36)ta nā kamrateñ jagat ta rāja jā ācāryya-homa gi ta pradhāna ta kule ₒ

man vraḥ pāda Çivaloka viñ mok kuruñ ni āy nagara Çrī Yaçodharapura nām kamra(37)teñ jagat ta rāja viñ mok uk ₒ kule phoñ siñ nā kamrateñ jagat ta rāja ru ta tā pra ⁿnau ₒ steñ añ Ātmaçiva noḥ purohita nā kamrateñ jagat ta rā(38)ja jā ācāryya-homa pradhāna ta kule coñ prāsāda valabhi āy Stuk ransi cat sruk Vrahmapura camnat Katuka camnat Çānti ⁿnau ta bhūmi Stuk ransi sthāpanā (39) ta gi ₒ steñ añ Ātmaçiva slāp kāla vraḥ pāda Paramaçivaloka ₒ

ta gi rājya vraḥ pāda Paramavīraloka kule phoñ siñ nā kamrateñ jagat ta rāja ru ta tā prā (40) ⁿnau ₒ steñ añ Çivācāryya cau steñ añ Ātmaçiva jā purohita nā kamrateñ jagat ta rāja gi ta pradhāna ta kule ₒ man vraḥ pāda Nirvvāṇapada krīdā vala pi (41) ⁿnak tok vraḥ āy Bhadrapattana nu Stuk ransi ₒ man vraḥ svey rāja chnām 2 guḥ steñ añ Çivacāryya sthāpanā vraḥ noḥ ta nai santāna viñ sthāpanā vraḥ Çañkara(42)nārāyaṇa 1 vraḥ Bhagavatī 1 ⁿnau ta sruk Bhadrapattana dai ti leñ nai santāna oi khñum ta gi ₒ vvam dān thve sruk nu camnat phoñ ta çūnya viñ guḥ slāp steñ añ Çivā(43)cāryya ₒ

ta gi rājya vraḥ pāda Nirvvāṇapada kule phoñ siñ nā kamrateñ jagat ta rāja ru ta tā pra ⁿnau ₒ steñ añ Sadāçiva ta kanmvāy steñ añ Çivācāryya (44) jā purohita

---

(1) Corr. *kule*.

nā kamrateṅ jagat ta rāja gi ta pradhāna ta kule ○ ti vraḥ pāda Nirvvāṇapada pre phsik pi oi phavn kamrateṅ añ Çrī-Vīralakṣmī ta jā ā(45)gradevī ○ oy jmaḥ kaṃsteṅ Çrī Jayendrapaṇḍita jā rājapurohita khloñ kārmmānta 1 eka ○ man sruk Bhadrapattana nu sruk Stuk ransi nu caṃnat noḥ phoṅ sya(46)ṅ ta çūnya kāla vraḥ pāda Nirvvāṇapada krīdā vala vraḥ kamrateṅ Çrī-Jayendrapaṇḍita thve sruk noḥ phoṅ viṅ unmīlita vraḥ noḥ mān ti sthāpanā viṅ ta sruk Bhadra-(47)pattana sthāpanā vraḥ liṅga pratimā 2 dai ti leṅ nai santāna oy sarvvadravya ta vraḥ noḥ phoṅ oy khñuṃ coṅ valabhi coṅ kaṃveṅ ^{a}leṅ thve kṣetrārāma jyak travāñ (48) thve daṃnap ○ ta sruk Bhadrāvāsa unmīlita vraḥ noḥ oy sarvvadravya thve kṣetrārāma jyak travāñ thve daṃnap ○ ta sruk Bhadragiri unmīlita vraḥ noḥ cat sru(49)k viṅ thve daṃnap thve valaya thve goçāla oy vraḥ go ^{a}val ta vraḥ noḥ ○ ta sruk Stuk ransi unmīlita vraḥ noḥ oy sarvva dravya jyak añcan thve ārā(50)ma jyak travāñ thve daṃnap ○ svaṃ prasāda bhūmi ta vraḥ pāda Nirvvāṇapada anle 1 āy Āmoghapura jmaḥ Caṃkā parimāna vroḥ çata mvāy ○ dut bhūmi anle 1 sot ti (51) pūrvva vraḥ travāñ Mahārathā āy Amoghapura nu vudi 1 padigaḥ 1 nu thnap canlyak parimāna vroḥ 30 ○ dut bhūmi anle 1 sot āy aṅve chdiṅ Amoghapura jmaḥ (52) Pralāk kvan ñe nu vudi 2 padigaḥ 2 thnap canlyak parimāna vroḥ 60 bhūmi ta roḥh neḥh phoṅ syaṅ man oy ta vraḥ āy Stuk ransi nu kule ◎ cat caṃ-na(53)t āy Amoghapura ta bhūmi ta jmaḥ Nāgasundara nai santāna duk khñuṃ duk srū ta gī oy ta vraḥ āy Bhadrapattana ○ ri sre Gaṇeçvara ti vraḥ pāda Nirvvāṇapada pre (54) tvar pi oy dau ta vraḥ vnak ○ vraḥ pre oy sre Vrac gi ta jā snoṅ viṅ ○ ti saṅ gol cek sre noḥ āy Bhadrapattana ○ nu vraḥ āy Stuk ransi ta sruk (55) Vrahmapura sthāpanā vraḥ Bhagavatī 1 oy khñuṃ thve ārāma jyak travāñ thve daṃnap ○ āy viṣaya Pūrvvadiça ta sruk teṃ āy Kuti cat sruk noḥ viṅ ta çūnya thve valaya (56) ^{a}val viṅ ta gi ○ sthāpanā vraḥ liṅga ekahasta coṅ prāsāda oy khñuṃ oy sarvvadravya ○ ri bhūmi Vāhuyuddha ta çūnya mūla āy ta sruk Ve dnop ti svaṃ prasāda ta vraḥ (57) pāda Paramanirvvāṇapada saṅ gol sīmāvadhī ta gī ○ oy ta vraḥ āy Kuti nu kule phoṅ ○ sruk Bhavālaya ti kamrateṅ Çivakaivalya ta santāna gi ta ca(58)t ^{a}nau aṅve Amarendrapura mān ta pra-çasta ^{a}nau Bhadrapattana noḥ ti ^{a}nak pidā çūnya gi sruk nu vraḥ liṅga jā vraiy gi devasthāna noḥ dau vraḥ kamrateṅ (59) añ Çrī-Jayendrapaṇḍita nivedana ta vraḥ pāda kamrateṅ añ Çrī-Udayādityavarmmadeva man noḥ nai santāna vraḥ pāda kamrateṅ añ oy noḥ (60) sruk Bhavālaya viṅ chkā vrai noḥ unmīlita vraḥ noḥ oy pūjā viṅ ti pre rok nā mān khñuṃ vraḥ noḥ ta hyāt paṅgvay viṅ ta sruk oy ta vraḥ kalpa(61)nā viṅ jā sruk nai Bhadrapattana ru ta tel ◎ man vraḥ kamrateṅ añ Çrī-Jayendrapaṇḍita jā kula pitṛ-pakṣa ta dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ Çrī-Vāgi(62)ndrapaṇḍita ta sruk Siddhāyatana āy Pūrvvadiça gi nak ta thve karmma dharmma nai dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ Çrī-Vāgindrapaṇḍita gi ta cat sruk sthāpanā chlo(63)ṅ travāñ vraḥ kamrateṅ añ Çrī-Jayendrapaṇḍita thve āçrama duk khñuṃ ta gi oy jā gurvvartha ta vraḥ nai dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ Çrī-Vāgindrapaṇḍita ○

man vraḥ pāda kamrateṅ añ Çrī-Udayādityavarmmadeva svey vraḥ rājya kule phoṅ siṅ nā kamrateṅ jagat ta rāja ru ta tā pra ^{a}nau ○ vraḥ ka(65)mrateṅ

añ Çrī-Jayendrapaṇḍita jā vraḥ guru ∘ dār dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ Çrī-Jayendravarmma vraḥ pāda kamrateṅ añ ryyan vidyā phoṅ daṃne (66) pra siddhānta vyākaraṇa dharmmaçāstra çāstra phoṅ tadai ti ∘ vraḥ pāda kamrateṅ añ thve vraḥ dikṣā daṃne pra gi bhuvanādhva vraḥ vrahmayajña ∘ (67) thve mahotsava pūjā toy vraḥ guhya ∘ oy vraḥ dakṣiṇā nu dravya daṃne pra gi vraḥ thni phoṅ mukuṭa kuṇḍala keyura kaṭaka mu(68)kuṭavena ∘ vraḥ rūpya-pītha vraḥ suvarṇṇakalaça ∘ vraḥ cāmara vraḥ hemadola triçira ∘ phoṅ neḥ syaṅ ti oy nu bhoga nu gi ∘ oy ratna mā(69)s prāk dravya-gaṇa phoṅ °val vraḥ go sahasra tamrya çatadvaya °seḥ ekaçata aja-mahiṣa çata oy dāsa dāsī sahasra o(70)y sruk 3 Çaṅkaraparvvata 2 sruk Mano 1 Jeṅ tarāñ vraḥ pāda kamrateṅ katvan añ Çrī-Udayādityavarmmadeva paripālana °nau ta nagara A(71)bhi-vādana-nitya pre cār puruṣa paṃre pratidina nu kriyā paṃre ta daṃne pra gi vastra anna pana vyañjana kramuka phala syaṅ aṅga vraḥ kriyā paṃ(72)re āy lo nu dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ pravṛtti nu gi sap thñaiy ∘ ri sruk Stuk rmmāñ ta çūnya mūla vraḥ pāda kamrateṅ añ oy (73) sruk noḥ jā upāya ta dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ sa nu sruk Stuk ransi ∘ man dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ khmi sthāpanā ∘ vraḥ (74) pāda kamrateṅ añ oy vraḥ liṅga dvihasta nu dravya-gaṇa phoṅ jā bhoga ta vraḥ noḥ nu dravya-gaṇa phoṅ ta jā dakṣiṇa pre mantri dau cat (75) sruk jmaḥ Bhadraniketana ta bhūmi Bhadrapattana ta nai dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ dai sthāpanā vraḥ liṅga dvihasta gi oy ta dhūli jeṅ vraḥ (76) kamrateṅ añ oy dāsa dāsī slik 1 ta vraḥ noḥ coṅ çilāprāsāda valabhi jyak travāñ thve daṃnap thve kṣetrārāma ◎

ta gi rājya vraḥ pāda Paramavīraloka gi nu vrāhmaṇa Saṅkarṣa nu chloñ Mādhava ta kvan °nak paradeça uk[k] dut bhūmi pi cat caṃnat Anreṃ (77) Loñ duk khñuṃ ta gi sthāpanā vraḥ çivaliṅga jā nai loñ Mādhava slāp mratāñ chloñ Saṅkarṣa gi rājya vraḥ pāda Paramavīraloka chlo(78)ñ Mādhava ta kvan °ras ∘ lvoḥ ta rāja vraḥ pāda Paramanirvvāṇapada ta gi 965 çaka noḥ chloñ Mādhava thvāy sanvat[t] vraḥ pāda Nirvvā(79)ṇapada oy caṃnat noḥ nu khñuṃ noḥ phoṅ ta dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ vraḥ Jayendravarmma siddhi ∘ ti paripālana khñuṃ noḥ paṃre lvoḥ ta gi 967 (80) çaka dep chloñ Mādhava slāp man vraḥ pāda kamrateṅ añ Çrī-Udayādityavarmmadeva svey vraḥ rājya ta gi 971 çaka ∘ lvoḥ ta gi (81) 974 çaka dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ sthāpanā kamrateṅ jagat çivaliṅga āy Bhadraniketana ∘ ti nivedana ta vraḥ pāda kamrate(82)ṅ añ Çrī-Udayāditvavarmmadeva svaṃ leṅ caṃnat noḥ nu khñuṃ noḥh jā vraḥ karuṇā prasāda sot ta kamrateṅ jagat çivaliṅga āy Bhadrani(83)ketana oy prasiddhi caṃnat nu bhūmi noḥh ∘ ru man vraḥ pāda Paramanirvvāṇapada oy uk[k] nu iṣṭi chloñ Mādhava ta mān upāya ∘ dhūli jeṅ (84) vraḥ kamrateṅ añ kalpanā khñuṃ noḥ nu caṃnat noḥh ta paṃre ta kamrateṅ jagat çivaliṅga āy Bhadraniketana ∘

çākha caṃnat Anreṃ Loñ ∘ (85) 894 çaka pi ket puṣya vudhavāra gi nu vrāhmaṇa ta jmaḥ mratāñ chloñ Saṅkarṣa nu chloñ Mādhava ta kvan °nak paradeça dut bhūmi ta nak Anreṃ Loñ ∘ va(86)rṇṇā karmmāntara ∘ ta jmaḥ loñ Para ∘ loñ Dharmmapāla ∘ loñ Go ∘ loñ Sarvvajña steṅ Çivapāda chloñ vala chloñ viṣaya Khdak ∘ dravya nu dut mās li(87)ṅ 2 ∘ canlyak 320 ∘ thnap yau 1 vave 4 ∘ vraḥ go 4 ∘

krapi 12 ० sīmāvadhi bhūmi nā camnat' nu sre pi jeṅ ० ti pūrvva prasap nu bhūmi Dhanavāha ० ti dakṣiṇa (88) lvoḥ Dnaṅ ० ti paçcima lvoḥ ta gi phlū rddoḥ thñai luc snvāl ० ti uttara saṃlvat kralā tut srū pat tāñ tai viṅ ta gi thnval travāñ ० ti pūrvva sot lvoḥ ta vraḥ (89) nau prasap bhūmi Thpvaṅ rmmāñ ०

bhūmi ta cval sot' camnat Anreṃ Loṅ ० 901 çaka pi ket puṣya nu vrāhmaṇa ta jmaḥ mratañ chloñ Saṅkarṣa (90) nu chloñ Mādhava dut bhūmi ta nak ta jot jmaḥ vāp Īçvaravindu ० vāp Ājya vāp Bhīma dravya nu dut mās liṅ 2 vudi 5 dop 5 thnap thpi 1 yau 5 ० ca(91)nlyak 300 ० sīmāvadhi bhūmi noḥ ० ti pūrvva prasap ta bhūmi vraḥ Thpvaṅ rmmāñ ti dakṣiṇa prasap bhūmi Anreṃ Loṅ ० ti paçcima tarāp go(92)l ० ti uttara tarāp gol sot ti paçcima sot tarāp vrai saroñ ◎

bhūmi nā bhāga steṅ Mat Gnañ ti jaut vraḥ sraleṅ vā(93)y nuk cuñ chdiṅ ta kule ० ti jaut °nak ta jmaḥ loñ °yak rāl nu noḥh uk ० thlaṃ parimāna vroḥ ta bhūmi noḥ 40 ० noḥ saṃcval nu (94) camnat Anreṃ Loṅ nā chloñ Mādhava ०

khñuṃ ti mratāñ chloñ Saṅkarṣa nu chloñ Mādhava duk camnat Anreṃ Loṅ pi oy ta vraḥ ० bhāga (95) thñay luc nā si Thpvaṅ tyak °ji tai E dau aṃvi Çivapura Danden ० bhāga kantāl sruk sot nā si Vrahmapada °ji tai Thlem dau (96) aṃvi sruk Vrai °guy pramāna pūrvva ० bhāga kantāl sruk sot °ji tai Khdep dau aṃvi Vrai °guy uk pramāna pūrvva ० bhāga ka(97)ntāl sruk sot nā si Mat Gnañ °ji tai jā dau aṃvi Saṃtāc dāy viṣaya karoṃ ० bhāga thñai ket °ji tai Kaṃyān (98) dau aṃvi Liṅgapura ० bhāga thñai ket sot nā si Teṃ khvit °ji tai Sraṣṭa °nak Anreṃ Loṅ ta oy thnvar khñuṃ ० bhāga thñai lu(99)c sot saṃvandhi si Thpvaṅ tyak ० °ji tai Rudrāṇī dau aṃvi Çreṣṭhapura ◎

sruk Bhadraniketana dai °nau ta bhūmi Bhadrapattana ti pūrvva bhūmi Bhadra(100)pattana dai ० ti āgneya dau vap ta gol Stuk damva prasap nu bhūmi sruk Leṅ tvar caṃñāy (101) slik 80 ० ti dakṣiṇa dau vap ta Srau sramoc prasap nu bhūmi sruk Leṅ tvar caṃñay 332 ० ti nairtiya dau vap ta go(102)l Kūpa prasap nu bhūmi sruk Leṅ tvar caṃñāy slik 1,120 ० ti paçcima dau vap ta Stuk tannot prasap nu bhūmi sruk Gnañ ० caṃñā(103)y slik 6,45 ti vāyavya dau vap ta gol sruk Smuñ prasap ta bhūmi sruk Caṃnat teṅ tvan nu chdiṅ Gargyar caṃñāy slik 6,340 thla(104)s 8 hat 3 ० ti uttara dau vap ta Stuk ruṅ prasap nu bhūmi sruk Cvar mo ० caṃñāy slik 4,40 ० ti īçāna gi bhūmi Bhadrapattana hoṅ ०

(105) vraḥ pāda kāmrateṅ añ Çrī Udayādityavarmmadeva oy sruk ta jmaḥ Gnañ cranāñ vo nu °nak ta gi nu phlak 151 nu bhūmi (106) bhāga noḥh oy jā vraḥ janvan ta vraḥ liṅ noḥ āy Bhadraniketana ० sīmāvadhi bhūmi noḥ āy sruk Gnāñ vranāñ (107) vo ० ti pūrvva dau vap ta Stuk tannot prasap nu bhūmi sruk Bhadraniketana dai caṃñāy slik 3,152 ० ti āgneya dau vap ta go(108)l prasap nu bhūmi sruk Leṅ tvar caṃñāy slik 4,392 ० ti dakṣiṇa dau vap ta gol prasap nu bhūmi sruk Vrai raṃvaṅ candrāy (109) caṃñāy slik 2,250 ० ti nairtiya dau vap ta gol prasap nu bhūmi sruk Çivapattana sramo eṃ caṃñāy slik 4 ० ti paçcima dau (110) vap ta gol prasap nu bhūmi sruk Anlāñ caṃñāy slik 3,392 ० ti vāyavya dau vap ta gol prasap nu bhūmi sruk Vajravarmma (111) caṃñāy slik 6,250 ० ti uttara dau vap ta gol ti uttara vnaṃ Vreṅ prasap nu bhūmi sruk Jhelo sruk Tvaṅ mvāy teṃ caṃñāy (112) chnañ 1 slik 5,180 thlās 6 ० ti īçāna dau vap ta gol prasap nu bhūmi sruk Chdiṅ gargyar caṃñāy slik 5,100 ०

khñuṃ vraḥ kamrateṅ (113) añ Çivaliṅga āy Bhadraniketana nu vraḥ janvan ○ sruk Gnaṅ pakṣa khnet ○ tamrvac si 2 vargga noḥ si 27 ○ tai 48 ○ pakṣa rṇnoc ○ tamrvac si 2 vargga (114) noḥ si 25 ○ tai 44 ○ thlaṃ phoṅ si tai 151 ○ khñuṃ kamrateṅ jagat Çivaliṅga āy Bhadraniketana ○ pakṣa khnet ta paṃre ○ tamrvac si 1 vargga noḥ ○ si 21 (115) tai 54 ○ chloñ ⁿnak si 1 amraḥ si 2 vargga neḥ si 15 ○ tai 50 ○ āçrama dakṣiṇa thnal ñyaṅ añcan ○ tamrvac si 1 vargga noḥ si 4 tai 11 ○ āçrama ñyaṅ (116) pañcoṅ ○ tamrvac si 1 vargga noḥ ○ si 4 tai 13 ○ āçrama dakṣiṇa vraḥḥ taṃrvac si 1 vargga noḥ si 4 ○ tai 16 ○ caṃnat Aṃreṃ Loṅ ○ tamrvac si 1 ○ vargga noḥ si 46 tai 54 (117) pakṣā rṇnoc ta paṃre tamrvac si 1 vargga noḥ si 20 tai 53 chloñ ⁿnak si 1 amraḥ si 2 vargga noḥ si 21 ○ tai 43 āçrama uttara thnal tamrvac si 1 vargga noḥ si 4 ○ tai 10 ā(118)çrama uttara vraḥḥ tamrvac si 1 vargga noḥ si 5 ○ tai 20 āçrama uttara vraḥ sot tamrvac si vargga noḥ si 4 tai 13 caṃnat Piṅ khlā ○ tamrvac si 1 varga noḥ si 4 tai 13.

Traduction

I. Hommage soit à Civa, dont l'essence est hautement proclamée, sans paroles, par l'âme subtile du corps, qui pénètre partout et met en jeu les sens des êtres vivants.

II. Que le Bienfaiteur universel [nous] protège, lui qui par ses trois yeux : la Lune, le Soleil et le Feu, développe une vision parfaitement pure pour la perception de la vraie nature de l'Âtman sans voiles.

III. Que le Créateur vous protège, lui qui tient un vase d'ambroisie, vase de cristal aussi brillant que la lune, comme la source suprême de cet océan de nectar qu'est sa miséricorde pour les mondes.

IV. Que l'Époux de Lakṣmī vous protège, lui sur la poitrine de qui Lakṣmī assise semble dire au joyau Kaustubha : « Je m'attache en ce monde à ceux dont le cœur est dur, mais sur qui on peut s'appuyer. »

V. Il était un souverain de la terre, dont les pieds étaient tenus par tous les rois, dont le rôle était de faire épanouir, comme des lotus, le cœur des hommes, qui dissipait les ténèbres et qui, à cause de sa splendeur, était appelé Udayāditya (Soleil levant).

VI. « L'Amour, que j'avais créé avec le discernement de ce qui constitue un éclat supérieur, est devenu un combustible pour la flamme de l'œil de Hara. » Faisant cette réflexion, Brahmā, je pense, au moyen de rayons d'ambroisie, fit apparaître [en sa personne un nouveau] Smara, qu'il éleva à la souveraineté.

VII. « Qui suis-je, moi qui, comme la Fille de l'Himalaya, embrasse la moitié du corps de mon aimable époux ? » Ainsi songe Lakṣmī, comme hors d'elle-même, quand elle embrasse étroitement son corps beau comme celui de l'Amour.

VIII. Pour entendre Brahmā à quatre bouches, — sur sa bouche à lui, dont l'âme est ornée, pour le bonheur du monde, de la douceur et des autres qualités royales, — la constante Bhāratī, sans aller ailleurs, le prenant pour le Créateur, a placé son séjour.

IX. Son esprit était exercé à tous les talents, arts mécaniques et autres. C'est en réalité pour dénombrer ses mérites que le Créateur charmé porte encore aujourd'hui un rosaire : la récitation n'est qu'un prétexte.

X. Habile à reconnaître les femmes interdites, il regardait avec détachement l'épouse d'autrui, comme du poison. Pourtant, par quelque subterfuge, il goûtait de constantes voluptés avec la Gloire, la Foi, la Compassion, la Fermeté, épouses du Devoir.

XI. La Terre, en proie à la souffrance, épuisée, éperdue, misérable, se réfugia sous ses énergies royales au doux éclat : par elles, avec une activité incomparable, il la replaça dans une parfaite félicité.

XII. L'arbre mandāra de sa gloire, vaste, ombrageant les trois mondes, couvert de louanges comme de fleurs, plongeait ses branches dans le cœur des hommes, comme par crainte de briser l'œuf de Hiraṇyagarbha.

XIII. Comme un maître s'applique à faire agir ses élèves, ou un père ses enfants, ainsi, l'œil fixé sur son devoir, il assurait avec habileté la protection et le bien-être de ses sujets.

XIV. Il portait dans les batailles un glaive rouge du sang des rois ennemis égorgés, qui jetait de toutes parts des lueurs étincelantes, comme un ravissant lotus rouge sorti de son calice qu'il eût, à la force du poignet, arraché des cheveux de la Fortune guerrière.

XV. Dans ce sacrifice : la guerre, le feu intense de sa majesté alimenté par ce combustible : les troupes ennemies, et attisé par le vent des bras robustes, a sans doute brûlé la terre au point qu'elle a dû se réfugier dans le disque de la lune sous forme de gazelle.

XVI. Ses pieds — lotus — proclamaient sa tendresse pour ses amis : car, en réfléchissant dans les gemmes de leurs ongles la multitude des rois inclinés, ils les faisaient en quelque sorte pénétrer en lui-même, par bonté pour leur dévotion.

XVII. La puissance de sa majesté était prodigieuse ; son pouvoir magique, inaccessible à tout autre, peut être inféré de ce fait qu'un sacrifice célébré [par lui] enchaîna pour jamais Indra et les autres dieux.

XVIII. Viṣṇu eut le corps englouti dans les torrents de fumée vomis par le feu de ses sacrifices obstinément poursuivis et qui envahissaient sans relâche le séjour de ce dieu : de là vient que maintenant encore Viṣṇu est de couleur noire.

XIX. Il épargna au loin, sans les craindre, des centaines d'ennemis orgueilleux, ce qui ne l'empêcha pas d'exterminer, tout près de lui, des courtisans plus petits : les Six Ennemis [1].

XX. Comment Viṣṇu eût-il pu dormir à sa guise sur la mer s'il eût été ponctuel [dans sa fonction de] gardien ? Ce roi, lui, nous protégerait, nous autres hommes, en pansant nos blessures avec le suc de la politique des Mânavas.

XXI. Il réjouissait son royaume (ou son orbite) par ses talents (*ou* ses kalās); il mettait des impôts (*ou* des rayons) empreints de douceur ; il faisait épanouir les cœurs (*ou* les lotus) ; il était charmant et salué à bon droit du titre de roi (*ou* de lune).

XXII. Sa gloire sur mer, qui brille sans cesse de l'embrasement de Kali, rafraîchissait parfaitement les hommes sous l'apparence d'un incendie. C'est par crainte d'avoir son ardeur étouffée [par la sienne] que le feu de Kāla s'est dissimulé dans la partie inférieure de l'œuf du Créateur.

XXIII. Il eut un maître très respectable par son intelligence, le glorieux Deva-Jayendravarman, né dans une haute et irréprochable famille.

XXIV. Sa lignée féminine, où la réunion des talents (*ou* des kalās) fut goûtée auparavant (*ou* à l'orient) par les descendants du Soleil (*ou* par le soleil levant), mais sans en être diminuée, parut pour réaliser la lune ici-bas en vue du bonheur du monde.

XXV. Le roi Jayavarman, qui établit sa demeure sur le sommet du mont Mahendra, eut pour maître un sage dont les pieds étaient salués par les plus nobles têtes : on l'appelait Çivakaivalya.

XXVI. Hiraṇyadāma, ce grand brahmane souverainement intelligent, venu tel qu'un Brahmā miséricordieux, manifesta avec respect devant le roi une puissance magique que nul autre ne réalisa.

XXVII. Ce brahmane, autorisé par le roi, enseigna la magie avec ses procédés, pour l'accroissement de son pouvoir, à ce hotar (Çivakaivalya), dont le cœur pur était concentré sur le bien.

XXVIII. Les çāstras appelés *Çiraçcheda, Vināçikha, Sammoha, Nayottara*, ces Quatre Faces de Tumburu [2], ce brahmane les lui enseigna comme par magie.

---

(1) Kāma, Krodha, Lobha, Moha, Mada, Mātsarya (Désir, Colère, Cupidité, Egarement, Orgueil, Envie).

(2) Ces çastras, apparemment des rituels tantriques, sont inconnus par ailleurs.

XXIX. Ce brahmane ayant, avec l'intelligence et l'expérience des mystères, extrait soigneusement l'essence des çāstras, établit, pour l'accroissement de la prospérité du monde, les rites magiques qui portent le nom du Devarāja.

XXX. Le roi, avec les premiers des brahmanes, pour donner au monde un bonheur sans obstacle, préposa à ce culte, source d'un trésor de puissance, ce prince des Munis.

B

XXXI. « Que les yatis nés d'une femme de ce mātṛvaṃça et doués de science et d'énergie, soient prêtres de ce culte et jamais d'autres ! » Telle fut la règle des brahmanes royaux.

XXXII. Sur une terre donnée jadis à sa famille par le roi de Bhavapura, dans le district d'Indrapura, ce brahmane gardait un très puissant Çarvaliṅga installé dans la ville prospère appelée Bhadrayogi.

XXXIII. Ayant obtenu du roi une terre dans le district Oriental, il y fonda une ville nommée Kuṭī et y installa sa famille.

XXXIV. Ayant obtenu du souverain une terre dans le voisinage d'Amarendrapura, il y fonda une ville nommée Bhavālaya et y érigea un liṅga.

XXXV. Sūkṣmavindu, fils de la sœur de Çivakaivalya, le premier des sages par l'intelligence, fut le chapelain du roi Jayavarman [III], fils de ce roi.

XXXVI. Le frère cadet de Çivakaivalya, Rudrācārya obtint de ce roi une montagne, ici, dans le district du Pied-du-mont (Adripāda).

XXXVII. Ayant fondé un village et érigé selon le rite un liṅga d'Īçvara, ce prince des Munis donna à cette montagne le nom de Bhadragiri.

XXXVIII. Vāmaçiva, l'habile frère cadet de Sūkṣmavindu, guru de Çrī Yaçovardhana, fut le hotar du roi Çrī Indravarman [I].

XXXIX. Ce Vāmaçiva, disciple de Çivasoma, guru de ce roi, était comme un fleuve de la science de l'Ātman manifesté sous une forme visible.

XL. Çivasoma, en communauté d'intention avec son disciple, ayant construit là-bas le Çivāçrama, y érigea un liṅga de Çiva.

XLI. Tous deux étaient appelés Çivāçrama. A la mort de Çivasoma, Çivāçrama Vāmaçiva reçut le Çivāçrama.

XLII. Quand Çrī Yaçovardhana devint roi sous le nom de Çrī Yaçovarman, l'habile Vāmaçiva continua d'être son guru.

XLIII. D'après les ordres du roi, il érigea un liṅga sur le mont Çrī Yaçodharagiri, égal en beauté au Roi des monts (l'Himalaya).

XLIV. Le sage guru reçut en don gracieux cet Īçvara et la terre de Jayapaṭṭanī, voisine de Bhadragiri.

XLV. Sur cette terre le roi fonda une ville appelée Bhadrapaṭṭana et y érigea, en faveur de son guru, un liṅga d'Īçvara.

XLVI. Il lui donna des objets mobiliers : coupes, aiguières etc., des richesses abondantes : vaches etc., deux cents serviteurs et servantes.

XLVII. Dans le deça d'Amoghapura, le généreux roi, le meilleur des êtres parlants, assigna à Çambhu la terre de Gaṇeçvara avec ses limites.

XLVIII. Çivāçrama au noble esprit fonda sur la terre de Bhadrapaṭṭana la ville de Bhadrāvāsa et y établit une statue de Sarasvatī.

XLIX. Le sage frère cadet de Çivāçrama, le souverainement intelligent Hiraṇyaruci, obtint de ce roi la terre appelée Vaṃçahrada.

L. Dans la ville qu'il y fonda, ce prince des habiles à la riche intelligence érigea, selon le rite, un liṅga d'Īçvara pour la prospérité de sa famille.

LI. Ces deux personnages (Çivāçrama et Hiraṇyaruci) firent venir du village de Kuṭī trois filles de leur sœur et en établirent deux à Vaṃçahrada et une à Bhadrapaṭṭana.

LII. Le fils de la sœur de Çivāçrama, Kumārasvāmin fut le hotar du roi Harṣavarman [I], ensuite d'Īçānavarman [II].

LIII. Ce prince des sages, ce maître doué de la souveraine intelligence du fils de Parāçara (Vyāsa), fonda sur la terre de Vaṃçahrada la ville du nom de Parāçara.

LIV. Le fils de la fille de la sœur de Çivāçrama, à l'intelligence sans défaut, nommé Īçānamūrti, fut hotar de Jayavarman [IV].

LV. Ayant reçu une terre de la faveur de ce roi, ce sage illustre fonda la ville de Khmvāñ, par dévotion envers le Seigneur du monde.

LVI. Le fils de la sœur d'Īçānamūrti, doué de la souveraine intelligence d'Āṅgirasa (Bṛhaspati), Ātmaçiva fut hotar du roi Harṣavarman [II].

LVII. Hotar de Rājendravarman, il fonda sur la terre de Vaṃçahrada les villes de Çāntipura, Kaṭukapura et Vrahmapura.

LVIII. Là, dans chacun de ces trois villages, il érigea, pour le bonheur, les statues de Hara, Viṣṇu et Sarasvatī.

LIX. L'intelligent fils de la fille de la sœur d'Ātmaçiva, Çivācārya aux heureuses dispositions fut hotar de Jayavarman [V].

LX. Sous le règne de Sūryavarman [I], il érigea, selon le rite, à Bhadrapaṭṭana une statue de Harihara et de Sarasvatī.

LXI. Ainsi ces excellents sūris à l'intelligence supérieure, dignes des hommages et de la familiarité des rois, résidant à la capitale, célébrèrent, à l'exclusion de tous autres, avec régularité, discipline et zèle, le service quotidien du Devarāja.

LXII. Issu de cette habile et heureuse lignée féminine, le fils de la sœur de Çivācārya, dont le noble cœur était toujours le trône de Çiva, fut célèbre sous le nom de Sadāçiva.

LXIII. Formé par habitude au culte du Devarāja, possédant la tradition d'une lignée illustre, il fut le purohita du roi Sūryavarman [I], respecté pour son caractère entre tous les purohitas.

LXIV. Sans cesse ravi à l'extrême par l'ambroisie de son adoration ininterrompue, Çarva, laissant de côté toutes ses énergies, pénétra sans obstacle son cœur sans défaut.

LXV. « En quel séjour pourrais-je demeurer à jamais, où n'habitent pas les ténèbres de la colère et des autres [passions] ? » Se disant cela, Dharma, dans l'espoir d'échapper à l'obscurité, habita son cœur riche en prudence, très excellent.

LXVI. Il fut le grenier de cette richesse : le mérite spirituel ; il fut le Vidūra de cette gemme : la bonne conduite ; il fut l'océan de cette rivière : la correction ; il fut le champ de cette semence : la fierté.

LXVII. Répétant sans se lasser la substance des traités à étudier, il l'enseignait à son tour. Chaque jour il offrait une guirlande de huit sortes de fleurs pour réjouir Tanūnapāt (le Feu) et Celui qui a huit corps (Çiva).

LXVIII. Bien que le lotus de son cœur, doué d'une extrême intelligence (*ou* d'un complet épanouissement), fût parfumé par le *Çabdārtha* et les autres çāstras, les questions de ses adversaires, abeilles chassées par le vent de sa dextérité, n'y trouvaient pas le bénéfice d'un séjour tranquille.

LXIX. Asile de l'Esprit suprême (*ou* de Viṣṇu); trésor de profondeur et autres qualités; très bienfaisant; brillant de joyaux lumineux; il portait en lui la ressemblance de la mer.

LXX. Bien qu'il donnât avec détachement aux brahmanes besogneux et méritants des richesses en joyaux etc., il s'appropriait avec adresse la richesse cachée dans leur esprit, par une convoitise hors de la portée des autres hommes.

LXXI. Son regard était attiré vers la belle conduite et non vers la chair, car il était pur de toute pensée d'amour ; le mérite à acquérir, voilà l'objet qui le passionnait : ce n'était pas le son et les autres objets des sens.

LXXII. Éminent en beauté, puissance, gloire, science, vertu, actions, mérite spirituel, il n'avait pas d'orgueil. Il connaissait la musique ; il avait étudié les arts : mécanique, astronomie, médecine etc. ; il possédait le rituel.

LXXIII Expérimenté, savant, riche, renommé pour sa bonté envers tous et pour son talent musical, il ravissait sans cesse le cœur des courtisans par les cinq liens qu'engendre la courtoisie.

LXXIV. Le roi Sūryavarman le fit entrer, selon le rite, dans la condition de maître de maison et lui donna pour femme, en présence du feu et des brahmanes, la sœur de la reine Vīralakṣmī.

LXXV. Vainqueur des poètes, prince des hommes de talent, le plus habile des savants, il reçut, à cause de son attachement au roi, le nom bien justifié et plein d'heureuses promesses, de Deva Jayendrapaṇḍita.

LXXVI. Cœur plein d'attachement pour son seigneur Çrī-Sūryavarman, réceptacle d'un bonheur merveilleux, il reçut, avec la charge d'inspecteur des sacrifices, un palanquin d'or et d'autres présents.

LXXVII. Dépositaire d'une haute puissance, dans le deça de Bhadrayoga et autres, situés à Indrapurī et ailleurs, il exécuta, comme œuvre fructueuse de piété envers les dieux fixés là, des étangs et autres travaux, et il y installa, d'une manière conforme aux rites, un Çarva-liṅga et d'autres dieux.

LXXVIII. A Bhadrapaṭṭana il érigea, selon le rite, un liṅga et deux statues, et construisit un mur de limonite [et] une terrasse.

LXXIX. Ayant donné à ces trois dieux tous les biens nécessaires, serfs etc., il fit un barrage et un étang pour la prospérité de la région.

LXXX. A Bhadrāvāsa, il constitua et donna à Sarasvatī une grande fortune ; et cet homme à l'esprit pratique fit un étang, un parc et un barrage de rivière.

LXXXI. Il consacra au dieu de Bhadrādri un āçrama augmenté par ses soins ; il remplit l'étable de vaches et fit un barrage sur la rivière.

LXXXII. A Vaṃçahrada, il donna au dieu toutes les richesses accrues par lui ; il fit un étang long, un barrage de rivière et un étang pour la prospérité [de la contrée].

LXXXIII. Dans le deça d'Amoghapura il reçut du roi Sūryavarman, au bénéfice de sa lignée féminine, une terre nommée Caṃkā.

LXXXIV. Dans le même deça il acquit une terre à l'Est de l'étang Mahāratha et de l'autre côté de la rivière.

LXXXV. Toutes ces terres acquises par don ou achat, il en fit présent aux deux temples du Deveça de Vaṃçahrada.

LXXXVI. Sur les terres d'Amoghapura, de Santāna et de Nāgasundara il fonda un riche village qu'il donna au Çaṃbhu de Bhadrapaṭṭana.

LXXXVII. Ayant érigé à Vrahmapura une image de Sarasvatī, il lui donna des serfs et fit un étang et un barrage.

LXXXVIII. Dans la ville de Kuṭī, ayant élevé deux prāsāda, il y installa un liṅga d'Īça, son œuvre propre, et lui assigna à plusieurs reprises des possessions : serfs etc.

C

LXXXIX. Il obtint de Sūryavarman la terre de Vāhuyuddha qui était ruinée, et il la donna, restaurée (?), aux deux temples de Kuṭīça.

XC. Ayant étudié... dans les çāstras aux pieds de Vāgīndrakavi..... cāstra et autres......... qui était par sa famille paternelle.........

XCI. Son fils érigea des statues etc... ; ayant fait un āçrama rempli de richesses, il le dédia à Çiva en faveur de son guru.

XCII. Cet homme éminent, qui jouissait d'une puissance singulière en raison de sa qualité de guru du roi Jayāditya, reçut le nom de Dhūli Aṅghri [Jayendra]varman, nom glorieux que nul autre n'obtint.

XCIII. Respecté des sages pour son intelligence, il instruisit le roi Udayāditya : tel Atri ou Kāçyapa enseignant à Indra ou Candra la politique et toutes les autres sciences.

XCIV. ......Le roi ayant étudié....... consacré selon le rite, très savant grâce à ses leçons, lui témoigna son contentement en l'honorant de magnifiques présents.

XCV. Après cela, dans son propre palais, ce roi prit plaisir à lui prodiguer avec empressement, dans la forme prescrite, les marques d'honneur les plus agréables, telles que de merveilleux festins etc.

XCVI. Ce [palais] était embelli de statues de pierre taillée, très séduisant, revêtu d'une série d'ornements, orné de femmes : comment songerait-on à parler d'une autre beauté ?

XCVII. Une magnifique *mukuṭa-veṇikā* [1], deux beaux pendants d'oreilles, des bracelets, colliers et autres ornements, avec cent bagues ;

---

[1] Littéralement « diadème-tresse »; sans doute une sorte de riche turban. Le texte khmér (D, 67-8) l'appelle *mukutavena*.

XCVIII. des coupes d'or, un chasse-mouches, un siège brillant, un palanquin en forme de serpent à trois têtes, un parasol éclatant ;

XCIX. des monceaux de gemmes splendides par milliers : rubis etc. ; un lave-mains [muni] d'une aiguière d'or, d'un vase et d'une coquille ;

C. un lave-mains [muni] d'une coupe, d'une [autre] coupe, d'un vase et d'une coquille ; une cruche avec un bassin, et toutes choses brillantes en grand nombre ;

CI. des plats et cruches de cuivre distribués par classes, chacune en comprenant des milliers ;

CII. mille vases d'étain...... cent vêtements et habits ([1]) dignes d'un roi ; cent manteaux ;

CIII. 4.000 habits, 400 vêtements, 3 kaṭṭikā de musc (*kastūrī*) et une kaṭṭikā de *kastūra* ([2]);

CIV. 5 khārikā de muscade ; 10 khārikā de poivre cubèbe ; 20 khārikā de poivre noir ;

CV. une tulā d'assa fœtida... une khārikā de vétiver; 25 khārikā de gingembre sec ;

CVI. 2 khārikā de cumin ; deux de *pāriça* (?) ([3]) ; une khārikā de *lava* (Andropogon muricatus) ; une khārī de racine de costus et autant de poivre long;

CVII. un bhāra de suc de santal ; autant de bois d'aigle ; 5 kaṭṭikā de styrax et de *siṃhamūtra* ;

CVIII. un double droṇa d'onyx odoriférant ; 5 khārikā de cardamome ; mille... de clous de girofle...

CIX. 200 vigoureux éléphants, mâles et femelles, avec couverture, cuirasse et clochettes, montés par des cornacs munis d'un croc ;

CX. cent coursiers, la plupart chevaux aux oreilles noires, avec leurs conducteurs, avec leurs brides, traînant des chars, faisant sonner leur harnais à grelots ;

([1]) Je traduis *ambara* par « vêtements » et *vastra* par « habits », sans pouvoir déterminer la valeur respective de ces deux termes ; mais comme le don mentionné à la stance suivante comprend 4.000 *vastra* pour 400 *ambara*, ceux-ci devaient être plus précieux que les premiers.

([2]) Sans doute une autre variété de musc.

([3]) *Pāriça* (lecture douteuse), Thespesia Populneoides.

CXI. 500 vaches à bosse avec leur veau, 250 buffles, 100 moutons et 100 porcs;

CXII. cent belles femmes magnifiquement parées, munies de *tantrīdālī*; cent luths, flûtes etc. au son délicieux;

CXIII. 50 orchestres, cymbales de cuivre, tambours etc.; trois villages peuplés de serfs des deux sexes;

CXIV. 400 charrettes attelées de robustes bêtes de trait, pleines de sésame et de fèves, munies de conducteurs diligents;

CXV. de bonnes haches, *khurddāla*, cognées, bien emmanchées, 1.000 de chaque espèce; des armes de jet, javelots etc. au nombre de plusieurs milliers;

CXVI. du riz par milliers, du grain par myriades: tout cela fut donné en présent par le roi à ce [Sadāçiva Jayendravarman].

CXVII. Tel étant le dénombrement des dons offerts en une fois par ce roi, comment, en présence d'une constante libéralité, pourrait-on en savoir le nombre?

CXVIII. Toujours salué par le roi plein de zèle, il recevait chaque jour des marques d'honneur en vêtements, nourriture, breuvages, parfums etc.

CXIX. [Ce roi] généreux donnait sans cesse à Bhadreçvara et aux autres dieux une masse de richesses en pierres précieuses, or etc. Appliqué uniquement au bien des autres, il fit des maisons et des étangs le long des routes pour favoriser les caravanes de voyageurs.

CXX. Ce roi magnamine, en faveur de son guru qui désirait faire une fondation sur sa terre, installa dans le lieu qu'il appela Bhadraniketana ce liṅga [honoré de] grandes offrandes.

CXXI. Sans parler de cette [terre] de Bhadraniketana appelée auparavant Bhadrayogipura, [le roi], en faisant à ce liṅga une donation d'or, de pierres précieuses, d'éléphants, de chevaux etc., exprima ce vœu pour lui:

CXXII. « Que ce Çarva Jayendravarmeçvara projette tout autour de lui, pour dissiper les ténèbres, son puissant éclat, d'une splendeur constante, avec honneur et succès, jusqu'à l'extinction des êtres! »

CXXIII. Le soleil et les autres planètes étant [respectivement] dans le Verseau, dans la Vierge, dans la Balance (?), dans le sein du Verseau, dans les Poissons, dans le sein du Verseau, dans les Poissons (?), l'horoscope dans le Sagittaire, Bhava s'est dressé ici en *veda-montagnes-orifices* (974).

CXXIV. Le roi Udayāditya a donné par dévotion à Çambhu Jayavarmeçvara, en ayant fixé la mesure et posé les bornes tout autour, la terre qui s'étendait hors du domaine, à l'Est et aux autres points cardinaux.

CXXV. Jayendravarman, voyant le roi illuminé d'une joie extrême, lui témoigna un attachement qui mit sa prospérité à l'abri de tout obstacle, comme Atri.

CXXVI. Ce grand étang, profond, dont l'eau limpide (ou la pure éloquence) ravit l'amour des cygnes dans les lotus (ou de l'Ātman dans les cœurs), séduisant par sa libéralité envers les brahmanes etc., fut exécuté par lui, comme son propre caractère sous forme de barrage.

CXXVII. Cet homme bienveillant érigea, selon le rite, une image appelée Çivakaivalya-Çivāçrama, avec une guirlande et un disque d'or, égale en majesté à Brahmā, Viṣṇu et Çiva.

CXXVIII. Ayant vu ce séjour idéal, le premier de la terre, ou en ayant seulement entendu parler, tout homme a l'esprit tranquille et l'âme sanctifiée. Les biens de Çiva portent aussitôt malheur à qui désire les enlever. [Au contraire] on devient riche de toutes les prospérités, si on désire faire des dons à Çiva.

(56-58) Or S. M. Parameçvara (1) érigea le Kamrateṅ jagat ta rāja dans la ville de Çrī-Mahendraparvata (2). S. M. Parameçvara établit là cette famille de gens de Stuk Ransi [et] de Bhadrapattana en qualité de prêtres du Kamrateṅ jagat ta rāja à perpétuité. S. M. fit serment de ne pas souffrir qu'il y eût d'autres personnes qui fissent fonction de prêtres du Kamrateṅ ta rāja, en dehors de cette famille.

(59-61) Voici [l'histoire] des branches de cette famille. La famille [habitait] d'abord le pays de Çatagrāma [dans] Aninditapura. Le roi de Bhavapura lui donna par faveur une terre dans le district (vijaya) d'Indrapura. La famille fonda un village nommé Bhadrayogi, elle s'y établit et y érigea un Çivaliṅga.

(61-64) Alors S. M. Parameçvara vint de Java pour régner dans la cité d'Indrapura. Le steṅ añ Çivakaivalya, vénérable et sage guru, fut le chapelain royal de S. M. Parameçvara. Alors S. M. Parameçvara monta d'Indrapura. Le steṅ añ Çivakaivalya vint avec le Vraḥ Kandvārahoma pour le service royal. S. M. lui ordonna d'amener aussi ses parents, femmes et hommes. Quand ils furent arrivés au viṣaya Pūrvadiça, S. M. leur fit donner par faveur une terre et y fonda un village appelé Kuti qu'il leur assigna.

(65-66) Alors S. M. Parameçvara régna dans la ville de Hariharālaya. Le steṅ añ Çivakaivalya s'établit aussi dans cette ville. Quant à sa famille, S. M. lui donna accès aux fonctions de *kanmyaṅ pamre* (pages ?).

---

(1) Jayavarman II (çaka 724-791).
(2) Le Mahendraparvata est le Phnom Kulen.

(66-69) Alors S. M. Parameçvara alla fonder la cité d'Amarendrapura ; et le steñ añ Çivakaivalya alla s'établir aussi dans cette ville pour servir S. M. Parameçvara. Il demanda une terre à S. M. Parameçvara près d'Amarendrapura et y fonda un village appelé Bhavālaya. Il fit venir quelques-uns de ses parents du pays de Kuti et les établit là. Il prescrivit à un de ses parents, un brahmane nommé Gaṅgādhara, d'ériger là un Çivaliṅga et il lui assigna des serfs.

(69-78) Alors S. M. Parameçvara alla régner à Māhendraparvata et le steñ añ Çivakaivalya alla lui aussi s'établir dans cette ville, pour servir S. M. Parameçvara, comme auparavant. Alors un brahmane nommé Hiraṇyadāma, savant dans la science magique, vint de Janapada, parce que S. M. Parameçvara l'avait invité à faire un rituel pour que le Kambujadeça ne fût plus dépendant de Javā et qu'il y eût [dans ce royaume] un souverain cakravartin. Ce brahmane fit un rituel selon le *Vraḥ Vināçikha* et érigea le Kamrateñ jagat ta rāja. Ce brahmane enseigna le *Vraḥ Vināçikha*, le *Nayottara*, le *Saṃmoha*, le *Çiraçcheda*. Il les récita du commencement à la fin pour les écrire et les enseigner au steñ añ Çivakaivalya. Et il prescrivit au steñ añ Çivakaivalya de faire le rituel du Kamrateñ jagat ta rāja. S. M. Parameçvara et le brahmane Hiraṇyadāma firent serment d'employer la famille du steñ añ Çivakaivalya à célébrer le culte du Kamrateñ jagat ta rāja, et de ne pas souffrir que d'autres le célébrassent. Le steñ añ Çivakaivalya, le purohita, affecta tous ses parents à ce culte.

(78-82) Alors S. M. Parameçvara retourna régner dans la ville de Hariharālaya, et le Kamrateñ añ ta rāja y fut mené aussi. Le steñ añ Çivakaivalya et tous ses parents officièrent comme auparavant. Le steñ añ Çivakaivalya mourut sous ce règne. S. M. Parameçvara mourut dans la ville de Hariharālaya, où résidait le Kamrateñ jagat ta rāja, comme [il résida] dans [toute] capitale où le conduisirent les rois en sa qualité de protecteur du règne des souverains successifs.

(82-84) Sous le règne de S.M. Viṣṇuloka [1], le Kamrateñ jagat ta rāja demeura à Hariharālaya. Un neveu du steñ añ Çivakaivalya, nommé Sūkṣmavindu, fut le chapelain du Kamrateñ jagat ta rāja ; tous les parents officiaient aussi pour le Kamrateñ jagat ta rāja. Il (Sūkṣmavindu) prit ses parents [qui étaient] à Bhavālaya et les établit à leur tour avec [les autres] au pays de Kuti.

D

(1-4) Le steñ añ Rudrācārya, frère cadet du steñ añ Çivakaivalya, alla embrasser la vie religieuse dans le viṣaya du Pied-du-Mont (Jeñ vnaṃ), sur la

---

[1] Jayavarman III (791-799 ç.).

montagne appelée Thko. Le steñ añ Rudrācārya demanda cette montagne et cette terre à S. M. Viṣṇuloka, fonda un village et les y établit : il donna à cette montagne le nom de Bhadragiri.

(4-10) Sous le règne de S. M. Īçvaraloka [1], le Kamrateñ jagat ta rāja demeura à Hariharālaya ; tous les membres de la famille officiaient pour le Kamrateñ jagat ta rāja, comme auparavant. Le steñ añ Vāmaçiva, petit-neveu du steñ añ Çivakaivalya, était l'upādhyāya de S. M. Īçvaraloka. [Celui-ci] lui confia S. M. Paramaçivaloka [2] au temps de sa jeunesse et lui ordonna de l'instruire. Le steñ añ Vāmaçiva était disciple du steñ añ Çivasoma, guru de S. M. Īçvaraloka. Le steñ añ Çivasoma et le steñ añ Vāmaçiva fondèrent le Çivāçrama et érigèrent le dieu. Le steñ añ Çivasoma était appelé le vieux Seigneur du Çivāçrama ; le steñ añ Vāmaçiva était appelé le jeune Seigneur du Çivāçrama. Alors le steñ Çivasoma mourut ; le steñ añ Vāmaçiva, comme possesseur du Çivāçrama, fut appelé désormais le Seigneur du Çivāçrama.

(10-12) Alors S. M. Paramaçivaloka... Le Seigneur Vāmaçiva, appelé le Seigneur du Çivāçrama, qui était le guru du roi, gardait toutes les possessions et tous les temples que sa famille avait érigés depuis Indrapura jusqu'au pays de Bhavālaya, [près de ?] Amarendrapura, au pays de Kuṭī (Pūrvadiça), au pays de Bhadragiri (Pied-du-mont). Tous les membres de la famille officiaient pour le Kamrateñ jagat ta rāja, comme auparavant.

(12-13) Alors S. M. Paramaçivaloka fonda la ville de Yaçodharapura [3] et emmena le Kamrateñ jagat ta rāja hors de Hariharālaya pour le fixer dans cette capitale. Alors S. M. Paramaçivaloka érigea le Mont central (Vnaṃ Kantāl) [4]. Le Seigneur du Çivāçrama érigea le saint Liṅga au milieu. L'ayant érigé à l'aide des corvées royales, le Seigneur du Çivāçrama le notifia [au roi].

(13-18) [Ensuite] il s'empressa [de faire une autre] fondation et demanda une terre pour celle-ci. Le vénérable steñ añ Rudrācārya vint avec le Seigneur du Çivāçrama pour en parler. Or il y avait une terre à Varṇavijaya..... déserte complètement, voisine de Bhadragiri, qui appartenait au steñ añ Rudrācārya. Il l'invita à la demander. Le Seigneur du Çivāçrama demanda cette terre à S. M. Paramaçivaloka [et y] fonda les villages appelés Bhadrapattana et Bhadrāvāsa. S. M. Paramaçivaloka donna le liṅga de deux *hasta* (coudées) et plus, qui avait été érigé au Vnaṃ Kantal, pour être érigé à Bhadrapattana. [Il donna aussi] une statue de Bhagavatī qui fut érigée au pays de Bhadrāvāsa dans la terre de Bhadrapattana. S. M. donna des possessions de toutes sortes : quelques *vat*, des

(1) Indravarman I (799-811 ç.).
(2) Yaçovarman (811-830 env.).
(3) Angkor Thom.
(4) Le Bayon.

aliments, des objets de culte et autres richesses en don, 200 serfs et des rizières d'une contenance de 200 *vroḥ* (volées ?) à Gaṇeçvara, dans le district (pramāṇa) d'Amoghapura. Ces rizières furent données à Stuk Ransi.

(18-22) S. M. Çivaloka prescrivit au Vraḥ [Kamrateṅ Çivāçrama] de faire entrer en religion un nommé Steṅ añ Çikhā, élève du Kamrateṅ Çivāçrama, qui était un homme du service royal. Le Vraḥ prescrivit à ce steṅ d'aller faire au pays de Bhadrapattana une érection de temple. Il chargea 2 Bhūtāças du Pied-du-mont, fondateurs de villages, de faire l'ouvrage pour ce temple : construction de tours, d'enceintes, de pinacles, etc. Le steṅ añ Çikhā employa ces gens à faire l'ouvrage jusqu'à achèvement. Puis il le remit au Seigneur du Çivāçrama, qui en informa [le roi]. [Celui-ci] donna le village de Bhavālaya, appartenant à la famille, les villages de Rpā, Ryyeṅ et Nāgasundara situés dans Bhadrapattana, et il les assigna par édit.

(22-24) Le steṅ añ Hiraṇyaruci, nommé [aussi] steṅ añ Vnaṃ Kansā, frère cadet du Seigneur du Çivāçrama, premier ācārya de S. M. Paramaçivaloka, demanda au roi la terre de Stuk Ransi dans le viṣaya d'Amoghapura, fonda le village de Stuk Ransi et y fit l'érection d'un Avyaḥjā (Avyaya).

(24-29) Le Seigneur du Çivāçrama et le steṅ añ Vnaṃ Kansā amenèrent 3 nièces, filles d'une même mère, du village de Kuti, dans le viṣaya de Pūrvadiça et les établirent, 2 à Stuk Ransi, une à Bhadrapattana. Les autres membres de la famille, qu'ils n'amenèrent pas, demeurèrent au village de Kuti. Les gens de cette branche engendrèrent une lignée au village de Kuti, à Bhadrapattana, à Stuk Ransi. Tous les membres de cette famille ne se séparèrent pas ; tous ils furent prêtres du Kamrateṅ jagat ta rāja. Il y en eut qui furent premiers ācāryas ou ācāryahoma, officiant dans la sainte aire du sacrifice *(kralā homa)*. Il y en eut qui furent hommes du service royal, dépendant des moyens de leur famille. Tous ces gens furent ācāryas pendant les règnes suivants.

(29-31) Sous le règne de S. M. Rudraloka et de S. M. Paramarudraloka [1], tous les membres de la famille officiaient pour le Kamrateṅ jagat ta rāja, comme auparavant. Le steṅ añ Kumārasvāmi, neveu du Kamrateṅ Çivāçrama, premier ācārya comme chef de la famille, fonda le village de Paraçara dans une terre de Stuk Ransi, et fit des fondations que ces rois attribuèrent aux membres de la famille.

(31-34) Sous le règne de S. M. Paramaçivapada [2], le roi (Vraḥ) sortit de la ville de Çrī-Yaçodharapura pour aller régner à Chok Gargyar [3], et il emmena avec lui le Kamrateṅ jagat ta rāja. Les membres de la famille officièrent pour le Kamrateṅ jagat ta rāja, comme auparavant. Le steṅ añ Īçānamūrti,

---

[1] Harṣavarman I et Īçānavarman II (env. 832-850 ç.).
[2] Jayavarman IV (850-864 ç.).
[3] Koḥ Kèr, province de Promtep.

petit-neveu du Kamrateñ Çivāçrama, premier ācārya comme chef de la famille, s'établit à Chok Gargyar. Il demanda une terre [située à] Chok Gargyar et y fonda un village appelé Khmvāñ [auquel] il assigna des serfs. Il confia aux membres de la famille la garde du temple de Chok Gargyar. Le steñ añ Īçānamūrti érigea un liṅga à Stuk Ransi.

(34-39) Sous le règne de S. M. Vrahmaloka ([1]), les membres de la famille officièrent pour le Kamrateñ jagat ta rāja, comme auparavant. Le steñ añ Ātmaçiva, neveu du steñ añ Īçānamūrti, fut chapelain du Kamrateñ jagat ta rāja et ācāryahoma (=hotar), comme chef de la famille. Alors S. M. Çivaloka ([2]) revint régner dans la ville de Çrī-Yaçodharapura et emmena avec lui le Kamrateñ jagat ta rāja. Les membres de la famille officièrent pour le Kamrateñ jagat ta rajā, comme auparavant. Le steñ añ Ātmaçiva était chapelain du Kamrateñ jagat ta rāja, et ācāryahoma comme chef de la famille ; il éleva des tours et des pinacles à Stuk Ransi, fonda le village de Vrahmapura, la station de Katuka et la station de Çānti, dans la terre de Stuk Ransi, et y érigea des dieux. Le steñ añ Ātmaçiva mourut au temps de S. M. Paramaçivaloka ([3]).

(39-40) Sous le règne de S. M. Paramavīraloka, les membres de la famille officièrent pour le Kamrateñ jagat ta rāja, comme auparavant. Le steñ añ Çivācārya, petit-neveu du steñ añ Ātmaçiva, fut purohita du Kamrateñ jagat ta rāja, comme chef de la famille.

(40-43) Alors S. M. Nirvāṇapada ([4]) leva des troupes contre les gens qui dévastaient les temples à Bhadrapattana et Stuk Ransi. Ce roi régnait depuis deux ans lorsque le steñ añ Çivācārya restaura les sanctuaires qui appartenaient à la famille. Il érigea un Çaṅkara-Nārāyaṇa et une Bhagavatī dans le village de Bhadrapattana, d'autres encore en dehors de la famille, et leur assigna des serfs. Il n'avait pas eu le temps d'achever villages et stations, ils étaient encore déserts lorsque mourut le steñ añ Çivācārya.

(43-46) Sous le règne de S. M. Nirvāṇapada, les membres de la famille officièrent pour le Kamrateñ jagat ta rāja comme auparavant. Le steñ añ Sadāçiva, neveu du steñ añ Çivācārya fut chapelain du Kamrateñ jagat ta rāja, comme chef de la famille. S. M. Nirvāṇapada le fit sortir de l'état religieux pour lui donner [en mariage] la sœur cadette de la princesse Çrī Vīralakṣmī, première reine. Il lui conféra le titre de Kaṃsteñ Çrī Jayendrapaṇḍita, chapelain du roi, chef des œuvres (khloñ karmmānta) de la première [classe]. Les villages de Bhadrapattana et de Stuk Ransi, ainsi que toutes les

---

([1]) Harṣavarman II (864-866 ç.)
([2]) Rājendravarman (866-890 ç.).
([3]) Jayavarman V (890-923 ç.).
([4]) Sūryavarman I (924-972 ç.).

autres fondations, avaient été dépeuplés lorsque S. M. Nirvāṇapada leva des troupes. Çrī Jayendrapaṇḍita les restaura et consacra les dieux qui y avaient été érigés.

(46-48) A Bhadrapattana il érigea un liṅga et deux statues, ainsi que d'autres en dehors [du patrimoine] de la famille, leur donna toutes sortes de biens, leur donna des serfs, construisit des *valabhi*, construisit des murs d'enceinte..., fit des *kṣetrārāma*, creusa des mares, fit des barrages.

(48) A Bhadrāvāsa il consacra les dieux, leur donna toutes sortes de biens, fit des *kṣetrārāma*, creusa des mares, fit des barrages.

(48-49) A Bhadragiri, il consacra les dieux, restaura les villages, fit des barrages, fit des clôtures, fit des étables, donna des bœufs... à ces dieux.

(49-50) A Stuk Ransi, il consacra les dieux, leur donna toutes sortes de biens, creusa des douves, fit des *ārāma*, creusa des mares, fit des barrages.

(50-52) Il sollicita de S. M. Nirvāṇapada, en un lieu sis à Amoghapura, une terre appelée Caṃkā, d'une superficie de 100 *vroḥ*. Il acheta une autre terre à Amoghapura, située à l'Est du vraḥ Travāñ Mahāratha, moyennant 1 *vudi* 1 *padigaḥ*, objets d'échange et *canlyak*, d'une superficie de 30 vroḥ. Il acheta dans un autre lieu, au-delà de la rivière d'Amoghapura, une terre appelée Pralāk Kvan Ṅe moyennant 2 *vudi* 2 *padigaḥ* objets d'échange et *canlyak*, d'une superficie de 60 vroḥ. Toutes les terres de cette classe furent données aux temples de Stuk Ransi et aux membres de la famille.

(52-54) Il fit une fondation à Amoghapura dans une terre appartenant à la famille et appelée Nāgasundara : il lui assigna des serfs et des [redevances en] riz et la donna aux temples de Bhadrapattana. Quant aux rizières de Gaṇeçvara, que S. M. Nirvāṇapada avait ordonné de donner en échange aux esclaves sacrés, le roi ordonna de donner comme équivalent les rizières de Vrac. Il planta des bornes et répartit ces rizières à Bhadrapattana et aux temples de Stuk Ransi.

(54-55) Au village de Vrahmapura, il érigea une Bhagavatī, donna des serfs, fit des *ārāma*, creusa des mares, fit des barrages.

(55-57) Dans le district de Pūrvadiça, au pays d'origine [de la famille], à Kuti, il restaura les villages dévastés, refit toutes les enceintes. Il érigea un liṅga d'une coudée, éleva un prāsāda, donna des serfs, donna toutes les richesses. Quant à la terre de Vāhuyudha, village de Ve Dnop, qui avait été complètement dévastée, il la demanda à S. M. Nirvāṇapada, y planta des bornes et la donna au temple de Kuti et aux membres de la famille.

(57-61) Le village de Bhavālaya que le Kamrateñ Çivakaivalya, ancêtre de la famille, avait fondé au-delà d'Amarendrapura et dont il y avait eu donation

solennelle à Bhadrapattana, avait été dévasté par les pirates (?). Ce village et le saint liṅga n'étaient plus que brousse et le temple avait disparu (?). Le Kamrateṅ añ Çrī Jayendrapaṇḍita informa le roi Çrī Udayādityavarmadeva [1] que ce lieu appartenait à la famille. Le roi lui rendit ce pays de Bhavālaya. Il débroussailla la forêt, inaugura les dieux et offrit de nouveau des sacrifices. Il fit rechercher où il y avait des serfs des temples... et il les réinstalla dans ce village, il les restitua à cette fondation, c'est-à-dire au village de Bhadrapattana, comme auparavant.

(61-64) Le Vraḥ Kamrateṅ añ Çrī Jayendrapaṇḍita, apparenté du côté paternel au Dhūli jeṅ Vraḥ Kamrateṅ añ Çrī Vāgindrapaṇḍita [originaire] du pays de Siddhāyatana, dans le Pūrvadiça, fut l'auteur d'œuvres pies pour (?) le Dhūli jeṅ Vraḥ Kamrateṅ añ Çrī Vāgindrapaṇḍita, c'est-à-dire, il fonda des villages, érigea [des dieux], inaugura des mares; il fit des monastères et leur assigna des serfs; le tout au bénéfice spirituel de son guru le Kamrateṅ añ Çrī Vāgindrapaṇḍita.

(64-70) Sous le règne de S. M. Çrī Udayādityavarmadeva, les membres de la famille officièrent pour le Kamrateṅ jagat ta rāja, comme auparavant. Le Kamrateṅ añ Çrī Jayendrapaṇḍita était guru du roi et portait le titre de Vraḥ Kamrateṅ añ Çrī Jayendravarman. Le roi apprit [de lui] toutes les sciences: Siddhānta, Vyākaraṇa, Dharmaçāstra et tous les autres çāstras. Il célébra les consécrations (*dīkṣā*), à commencer par le *bhuvanādhva* et le *vrahmayajña*; il fit la *mahotsavapūjā* conformément au *Vraḥ Guhya*; il donna des *dakṣiṇā* et des richesses à commencer par les différents ornements: diadèmes (*mukuṭa*), pendants d'oreilles (*kuṇḍala*), bracelets de bras (*keyūra*) bracelets de poignet (*kaṭaka*), *mukuṭavena* (?), puis des sièges d'argent (*rūpyapīṭha*), des aiguières d'or (*suvarṇakalaça*), des chasse-mouches (*cāmara*), des palanquins dorés (*hemadola triçira*). Tout cela avec d'autres biens mobiliers (*bhoga*): il donna des joyaux, de l'or, de l'argent, toutes sortes de richesses, mille vaches, 200 éléphants, 100 chevaux, 100 chèvres et buffles, mille esclaves des deux sexes. Il donna trois villages, sis à Çaṅkaraparvata, 2 à Mano, 1 à Jeṅ Tarañ.

(70-73) S. M. Çrī Udayādityavarmadeva protégea la ville d'Abhivādananitya. Il fit inscrire les serviteurs quotidiens et leurs prestations en vêtements, nourriture, boissons, assaisonnements, arec, fruits, toutes choses faisant partie des prestations à fournir au Dhūli jeṅ Vraḥ Kamrateṅ añ tous les jours sans interruption. Le pays de Stuk Rmmāñ, qui était complètement dévasté, le roi le donna comme revenu au Dhūli jeṅ Vraḥ Kamrateṅ añ et au pays de Stuk Ransi [2].

(1) Le roi régnant (972- vers 990 ç.).

(2) Stuk Rmmāñ, « le lac des Axis », est identifié avec la région de Prasat Rolôs, srŏk Svāy Čĕk, province de Sisophon. L'acte de donation existe encore *in situ*. Voir Aymonier, *Cambodge*, II, 326; Lajonquière, III, 383.

(73-76) Aussitôt le Dhūli jeṅ Vraḥ Kamrateṅ añ érigea [des dieux]. Le roi donna un liṅga de 2 coudées, des biens à titre de possessions des temples et des biens à titre de salaire des prêtres; il envoya des mandarins fonder le village appelé Bhadraniketana dans la terre de Bhadrapattana, qui appartenait au Dhūli jeṅ Vraḥ Kamrateṅ añ, et y érigea le liṅga de 2 coudées qui avait été donné au Dhūli jeṅ Vraḥ Kamrateṅ añ. Il donna à ce temple un *slik* (1) de serfs des deux sexes, construisit des tours de pierre, des *valabhi*, creusa des mares, fit des barrages, fit des *kṣetrārāma*.

(76-78) Sous le règne de S. M. Paramavīraloka (2), le brahmane Saṅkarṣa et le chloñ Mādhava, son fils, tous deux étrangers, achetèrent une terre pour faire une fondation à Anreṃ Loñ, lui assignèrent des serfs et y érigèrent un Çivaliṅga, qui appartenait au loñ Mādhava. Le mratāñ chloñ Saṅkarṣa mourut sous le règne de S. M. Paramavīraloka; son fils le chloñ Mādhava lui survécut.

(78-80) Sous le règne de S. M. Paramanirvāṇapada (3), en 965 çaka, le chloñ Mādhava présenta une requête pour que S. M. Nirvāṇapada donnât cette fondation avec les serfs y attachés au Dhūli jeṅ Vraḥ Kamrateṅ añ vraḥ Jayendravarma Siddhi. Il protégea ces serviteurs jusqu'en 967 çaka; alors le chloñ Mādhava mourut.

(80-84) Ensuite S. M. Çrī Udayādityavarmadeva régna en 971 çaka. En 974 çaka, le Dhūli jeṅ Vraḥ Kamrateṅ añ érigea un Kamrateṅ jagat Çivaliṅga à Bhadraniketana. Il en informa S. M. Çrī Udayādityavarmadeva et lui demanda de laisser par grâce cette fondation avec les serfs y attachés au Çivaliṅga de Bhadraniketana pour la prospérité de la fondation et de cette terre, comme le roi Paramanirvāṇapada les avait donnés jadis pour subvenir aux sacrifices du chloñ Mādhava. Le Dhūli jeṅ Vraḥ Kamrateṅ añ établit ces serfs et cette fondation pour le service du Kamrateṅ jagat Çivaliṅga de Bhadraniketana.

(84-89) Branches de la fondation d'Anreṃ Loñ. En 894 çaka, le 3e jour de la lune croissante de Puṣya, mercredi, le brahmane nommé Mratāñ chloñ Saṅkarṣa et le chloñ Mādhava, son fils, étrangers, achetèrent une terre à des gens d'Anreṃ Loñ de la caste (varṇṇa) des *karmāntara*, qui se nommaient Loñ Para, Loñ Dharmapāla, Loñ Go, Loñ Sarvajña, Steṅ Çivapāda, Chloñ Vala, Chloñ Viṣaya Khdak. Prix d'achat : 2 onces (*liñ*) d'or; 320 *canlyak*; objets d'échange : 1 *yau* (?), 4 chèvres, 4 bœufs, 12 buffles. Limites du terrain de cette fondation et des rizières au Nord : à l'Est, elle rencontre *(prasap)* la terre de Dhanavāha; au Sud, elle va jusqu'à Dnaṅ; à l'Ouest, jusqu'à la route qui s'éloigne au couchant de Snval (?); au Nord, elle aboutit (?) à l'aire où

(1) Le *slik*, encore en usage aujourd'hui pour certaines catégories d'objets, vaut 400 unités.

(2) Jayavarman V (890-923 ç.).

(3) Sūryavarman I (924-971 ç.).

on brûle le paddy et s'infléchit... vers la mare; à l'Est, elle va jusqu'au temple et rencontre la terre de Thpvañ Rmmāñ.

(89-92) Terres qui sont entrées encore dans la fondation d'Anreṃ Loñ. En 901 çaka, le 3 de la lune croissante de Puṣya, le brahmane appelé Mratañ chloñ Saṅkarṣa et le Chloñ Mādhava achetèrent une terre à des gens... nommés Vāp Īçvaravindu, Vāp Ājya, Vāp Bhīma. Prix d'achat : 2 onces d'or, 5 *vudi*, 5 *dop* ; objets d'échange : 1 *thpi*, 5 *yau*; 300 *canlyak*. Limites de cette terre : à l'Est, elle rencontre la terre de Thpvañ Rmmāñ ; au Sud, elle rencontre la terre d'Amreṃ Loñ; à l'Ouest une rangée de bornes; au Nord, encore une rangée de bornes ; encore à l'Ouest, une rangée de *vrai saroñ*.

(92-94) Terre dans la part [d'héritage] du Steñ Mat Gnañ, au bord de la rivière des membres de la famille, que lui avait vendue (?) le nommé Loñ ªYak. Superficie totale de cette terre : 40 vroḥ. Ceci fut incorporé (?) à la fondation d'Anreṃ Loñ du Chloñ Mādhava.

(94-99) Serfs que le Mratañ chloñ Saṅkarṣa et le Chloñ Mādhava assignèrent à la fondation d'Anreṃ Loñ pour être donnés au temple :

Parties (bhāga)	*Serfs* (si)	*Serves* (ªji tai)	*Origine* (dau aṃvi)
Ouest (thñai luc)	Thpvañ Tyak	Ē	Çivapura Danden
Centre (kantāl)	Vrahmapada	Thlem	Vrai ªguy (pramāṇa pūrva)
—		Khdep	—
—	Mat Gnañ	Jā	Saṃtāc Dāy (viṣaya karom)
Est (thñai ket)		Kaṃvān	Liṅgapura
—	Tem khvit	Sraṣṭa	Gens d'Anreṃ Loñ, qui ont donné des serfs remplaçants.
Ouest (thñai luc sot)	un parent de Thpvañ Tyak	Rudrāṇī	Çreṣṭhapura.

(99-105) Village de Bhadraniketana dans la terre de Bhadrapattana.

Direction	*Aboutissant* (vap ta)	*Terre limitrophe* (prasap)	*Distance* (caṃñāy)
E.		Terre de Bhadrapattana.	
S. E.	borne du Stuk Damva	village de Leñ Tvar	1 slik 80 (= 480)
S.	Srau Sramoc	—	332
S. O.	borne de Kūpa	—	1 slik 120 (= 520)
O.	Stuk Tannot	village de Gnañ	6 slik 45 (= 2445)
N. O.	borne du village de Smuñ	village de Caṃnat et cours de la rivière Gargyar	6 slik 340 (= 2740) 8 thlās 3 hat.
N.	Stuk Ruñ	village de Cvar Mo	4 slik 40 (= 1640)
N. E.		Terre de Bhadrapattana.	

(105-106) S. M. Çrī Udayādityavarmmadeva donna le pays appelé Gnañ Ċranañ Vo et les gens d'icelui et 151 *phlak* et la terre de cette partie en donation pieuse au Vraḥ Liṅ de Bhadraniketana.

(106-112) Limites de cette terre dans le pays de Gnañ Ċranañ Vo :

Direction	*Aboutissant*	*Terre limitrophe*	*Distance*
E.	Stuk Tannot	village de Bhadraniketana	3 slik 152 (= 1352)
S. E.	borne	village de Leṅ Tvar	4 slik 392 (= 1992)
S.	—	village de Vrai Raṃvaṅ Candrāy	2 slik 250 (= 1050)
S. O.	—	village de Çivapattana Sramo Em	4 slik (= 1600)
O.	—	village d'Anlāñ	3 slik 392 (= 1592)
N. O.	—	village de Vajravarma	6 slik 250 (= 2650)
N.	borne au N. du mont Vreṅ	village de Jhelo, auparavant (?) Tvañ	1 chnañ 5 slik, 180, 6 thlas.
N. E.	borne	village de Chdiṅ Gargyar	5 slik 100 (= 2100)

(112-118) Serfs du Vraḥ Kamrateṅ añ Çivaliṅga, à Bhadraniketana et offrandes. Village de Gnañ.

Quinzaine claire. — 2 surveillants (taṃrvac). Equipe : 27 hommes, 48 femmes.

Quinzaine obscure. — 2 surveillants. Equipe : 27 hommes, 45 femmes. Total : 151.

Serfs du Kamrateṅ jagat Çivaliṅga à Bhadraniketana.

Quinzaine claire. — Sont de service : 1 surveillant. Equipe : 21 hommes, 54 femmes. — 1 conducteur (chloñ nak), 2 surveillants. Equipe : 15 hommes, 50 femmes.

Āçrama au Sud du Thnal ñyañ añcan (« chaussée près du fossé » ?). — 1 surveillant. Equipe : 7 hommes, 11 femmes.

Āçrama ñyañ pañcoñ (« monastère près du mur » ?). — 1 surveillant. Equipe : 5 hommes, 13 femmes.

Āçrama au Sud du temple. — 1 surveillant. Equipe : 4 hommes, 16 femmes.

Fondation d'Anreṃ Loñ. — 1 surveillant. Equipe : 46 hommes, 54 femmes.

Quinzaine obscure. — Sont de service : 1 surveillant. Equipe : 20 hommes, 53 femmes. — 1 conducteur, 2 surveillants. Equipe : 21 hommes, 43 femmes.

Āçrama au Nord du Thnal. — 1 surveillant. Equipe : 4 hommes, 10 femmes.

Āçrama au Nord du temple. — 1 surveillant. Equipe : 8 hommes, 20 femmes.

Id. 1 surveillant. Equipe : 4 hommes, 13 femmes.

Fondation de Piṅ Khlā. — 1 surveillant. Equipe : 5 hommes, 13 femmes.

INDEX (¹)

I — Noms de lieux

Adripāda — En khmèr, *Jeṅ vnaṃ*. District (viṣaya) où est situé le village de Bhadragiri, fondé sur le mont Thko par Rudrācārya. xxxvi; D 3. 11. 20.

Aninditapura — Circonscription où se trouvait le village de Çatagrāma, pays d'origine de la famille; peut-être Angkor Thom. C 59.

Anreṃ Loṅ — Fondation du brahmane Saṅkarṣa et du Chloṅ Mādhava. D 76. 84.

Anlāṅ — Village. D 110.

Abhivādananitya — Ville (nagara). D 71.

Amarendrapura — Ville (nagara) fondée par Jayavarman II, dans le voisinage de laquelle est Bhavālaya fondé par Çivakaivalya: xxxiv; C 67. 68; D 58.

Amoghapura — Deça (xlvii), pramāṇa (D 18) ou viṣaya (D 23), dans lequel sont situées les terres de Vañçahrada (D 23), Nāgasundara (D 53), Gaṇeçvara (xlvii; D 53), Camkā (lxxxiii; D 50) et l'étang de Mahāratha (lxxxiv; D 51). lxxxvi. Rivière d'Amoghapura. D 51.

Indrapura — Ville (nagara) qui fut la première capitale de Parameçvara (Jayavarman II) à son arrivée de Java, avant Hariharālaya. C 61. 62; D 11. — Dans l'Indrapuravijaya est située la terre de Bhadrayogi. xxxii, lxxvii (Indrapurī); C 60.

Kaṭukapura — Ou *caṃnat Kaṭuka*. Fondé par Ātmaçiva dans la terre de Vañçahrada ou Stuk Ransi. lvii; D 38.

Kuṭi — Ville (pura, grāma, sruk) dans le district oriental (Pūrvadigviṣaya), fondée par Jayavarman II pour Çivakaivalya. xxxiii. li. lxxxviii–ix; C 64. 68; D 3. 11. 26. 55. 57.

Khmāṅ — Ville fondée par Īçānamūrti près de Chok Gargyar. lvi; D 33.

Gaṇeçvara — Terre située dans le deça d'Amoghapura, donnée par Yaçovarman. xlvii; D 18. 53.

Gnāṅ — Village. D 102. 113. — *cranāṅ* vo. D 105.

Caṃkā — Terre sise dans le deça d'Amoghapura, donnée par Sūryavarman I à Jayendrapaṇḍita, qui la donna aux deux temples de Vañçahrada. lxxxiii–v; D 50.

Caṃnat — Village limitrophe de Bhadraniketana. D 103.

Cvar mo — D°. D 104.

Chok Gargyar — Capitale qui remplace Yaçodharapura depuis le règne de Paramaçivapada (Jayavarman IV) jusqu'à celui de Çivaloka (Rājendravarman II). D 32-33.

Chdiṅ Gargyar — Rivière et village D 103. 112.

Janapada — Pays d'où vint le brahmane Hiraṇyadāma. C 71.

Jayapaṭṭani — Terre voisine de Bhadragiri, donnée à Vāmaçiva par Yaçovarman, qui y fonde la ville de Bhadrapaṭṭana. xliv–v.

(¹) Les renvois au texte sanskrit sont indiqués par le numéro de la stance, en chiffres romains; ceux au texte khmèr, par la face (C, D) et la ligne.

Javā	Pays d'où Parameçvara (Jayavarman II) vint régner au nagara Indrapura. C 61.
Jeñ Tarañ	Village donné par Udayādityavarman. D 70.
Jeñ Vnaṃ	Voir : *Adripada*.
Jhelo	Village. D 111.
Tvañ	Village. D 111.
Thko	Montagne dans le district d'Adripada. D 3.
Thpvañ rmmāñ	Terre (bhūmi) qui borne la fondation d'Anreṃ Loñ. D 89.
Dnañ	Limite de la fondation d'Anreṃ Loñ ; = *thnoñ*, nom d'un arbre forestier (?).
Dhanavāha	Limite de la fondation d'Anreṃ Loñ. D 87.
Nāgasundara	Terre (bhūmi) près de Bhadrapaṭṭana. LXXXVI ; D 22.
Parāçara	Village (sruk) dans la terre de Vañçahrada, fondé par Kumārasvāmin. LIII ; D 30.
Piñ Khlā	Fondation (caṃnat). D 118.
Pūrvadiç, °diça	District (viṣaya) où est située Kuṭī. XXXIII ; C 64 ; D 11. 25. 55.
Pralāk kvan ñe	Terre (bhūmi) située au-delà de la rivière d'Amoghapura. D 52.
Bhadragiri	Montagne située dans le district d'Adripada, obtenue de Jayavarman III par Rudrācārya, qui y fonde un village. XXXVII. XLIV. LXXXI ; D 4. 11. 15. 48.
Bhadraniketana	Village (sruk) situé dans la terre de Bhadrapaṭṭana, appelé auparavant Bhadrayogipura, devenu Bhadraniketana après la fondation d'un liṅga en ce lieu par Udayādityavarman II pour son maître Jayendrapaṇḍita. CXX-XXI ; D 75. 99. 106-114.
Bhadrapaṭṭana	Ville (pura) située dans la terre de Jayapaṭṭanī, voisine de Bhadragiri, où Vāmaçiva fonde Bhadrapaṭṭana et Bhadrāvāsa. XLIV-V. XLVIII. LI. LX. LXXVIII. LXXXVI ; C 57 ; D 15 sqq. 25. 26. 41. 42. 46. 53. 54. 58. 99. 104.
Bhadrayogi	Ville (pura) donnée aux ancêtres de Çivakaivalya par le roi de Bhavapura ; devenue ensuite Bhadraniketana. XXXII. LXXVII (Bhadrayogadeça). CXXI ; C 60.
Bhadrādri	= *Bhadragiri*.
Bhadrāvāsa	Ville (pura) fondée, sous Yaçovarman, par Vāmaçiva dans la terre de Bhadrapaṭṭana. XLVIII. LXXX ; D 16. 17. 48.
Bhavapura	Le roi de — donne Bhadrayogi aux ancêtres de Çivakaivalya. XXXII ; C 59.
Bhavālaya	Ville (pura) fondée par Çivakaivalya près d'Amarendrapura. XXXIV ; C 68. 84 ; D 11. 21. 57. 60.
Mano	Village (sruk) donné par Udayādityavarman II. D 70.
Mahāratha	Etang (taṭāka, vraḥ travāñ) situé dans le deça d'Amoghapura. LXXXIV ; D 51.
Mahendraparvata	= Phnom Kulen. Siège d'un nagara où Parameçvara (Jayavarman II) établit le Devarāja. XXV ; C 56. 70.
Yaçodharagiri	Siège d'un liṅga érigé par Vāmaçiva. XLIII.
Yaçodharapura	= Angkor Thom. Capitale (nagara) fondée par Yaçovarman, quittée par Jayavarman IV, reprise par Rājendravarman II. D 12. 31. 36.
Rpā	Village (sruk) situé près de Bhadrapaṭṭana. D 21.
Ryyeñ	Id. D 22.
Liṅgapura	Serfs originaires de —. D 98.
Leñ Tvar	Village limitrophe de Bhadraniketana. D 100. 101. 108.

Vañçahrada — En khmèr *Stuk ransi*. Terre (bhûmi) natale des premiers prêtres du Devarâja, située dans le district d'Amoghapura ; donnée par Yaçovarman à Hiraṇyaruci, qui y fonde une ville ; contient les villes de Parâçara, fondée par Kumârasvâmin, Çântipura, Kaṭukapura et Vrahmapura fondées par Âtmaçiva. XLIX. LI. LIII. LVII. LXXXII. LXXXV ; C 57 ; D 18. 23-26. 30. 34. 38. 41. 45. 49. 52. 54. 72. 73.

Vajravarmma — Village. D 110.

Varṇavijava — District auquel appartiennent Bhadrapaṭtana et Bhadravâsa. D 14.

Vâhuyuddha — Terre (bhûmi) située au village de Ve Dnop. LXXXIX ; D 56.

Ve Dnop — Village (sruk) donné par Sûryavarman I à Sadaçiva. D 56.

Vnaṃ Kantâl — = le Bayon. Temple construit par Yaçovarman. D 13. 16.

Vnaṃ Vreñ — D 111.

Vrac — Rizières (srè) D 54.

Vrahmapura — Ville fondée par Âtmaçiva dans la terre de Vañçahrada. LVII. LXXXVII ; D 38. 55.

Vrai ⁿGuy — Serfs originaires de —. D 96.

Vrai raṃvan candrây — D 108.

Çañkaraparvata — D 70.

Çatagrâma — Village (sruk) où habitait primitivement la famille de Çivakaivalya. C 59.

Çânti — Ville (pura) fondée par Âtmaçiva dans la terre de Vañçahrada. LVII ; D 38.

Çivapattana Sramo Em — Village. D 109.

Çivapura Danden — Serfs originaires de —. D 95.

Çivâçrama — Temple construit par Çivasoma et Vâmaçiva. XL. XLI.

Çreṣṭhapura — Serfs originaires de —. D 99.

Santâna — Terre (bhûmi). LXXXVI.

Saroñ — Forêt (vrai) qui borne une terre faisant partie d'Anreṃ Loñ. D 92.

Siddhâyatana — Village (sruk) dans le viṣaya Pûrvadiça. D 62.

Saṃtâc Dây — Serfs originaires de —. D 97.

Stuk Tannot, — Danva, — Ruñ — Limites de Bhadraniketana. D 100. 102. 104. 107.

Stuk Ransi — Voir : *Vañçahrada*.

Stuk Rmmâñ — Terre donnée par Udayâdityavarman II ; correspond au srŏk Svày Cèk, province de Sisophon. D 72.

Smuñ — Village limitrophe de Bhadraniketana. D 103.

Srau sramoc — Limite de Bhadraniketana. D 101.

Hariharâlaya — Capitale (nagara) de Jayavarman II et de ses successeurs jusqu'à Yaçovarman, fondateur de Yaçodharapura. C 65. 78. 80. 82 ; D 5. 12.

II. Noms de personnes

Âtmaçiva — Neveu d'Îçânamûrti, oncle de Çivâcârya, chapelain de Harṣavarman II et de Rajendravarman (864-890 ç.), fondateur de Çântipura, Kaṭukapura et Vrahmapura dans la terre de Vañçahrada. LVI-LIX ; D 35 sqq.

Çivakaivalya	Frère aîné de Rudrācārya, XXXVI ; oncle de Sūkṣmavindu, XXXV. Guru et chapelain de Jayavarman II (724-791 ç.), XXV sqq. ; C 61 sqq. Reçoit l'enseignement rituel de Hiraṇyadāma et est nommé grand-prêtre du Devarāja, XXVI sqq. ; C 75 sqq. Possesseur de la terre de Bhadrayogi, XXXII ; fondateur de Kuṭī et de Bhavālaya, XXXIII-IV ; C 64-68. Meurt à Hariharālaya, C 80. Statue portant son nom, CXXVII.
Çivaloka	Nom posthume de Rājendravarman.
Çivasoma	Guru d'Indravarman I (799-811 ç.), maître de Vāmaçiva, avec qui il construit le Çivāçrama, XXXIX-XLI ; D 7 sqq.
Çivācārya	Neveu d'Ātmaçiva, oncle de Sadāçiva, chapelain de Jayavarman V (890-923 ç.), LIX-LXIII ; D 40.
Çivāçrama	Surnom de Vāmaçiva.
Saṅkarṣa	Brahmane fondateur d'Anreṃ Long. D 76 sqq.
Sadāçiva	Neveu de Çivācārya, LXII ; D 43. Chapelain de Sūryavarman I (924-971 ç.), LXIII. Guru d'Udayādityavarman II, XXIII. XCIII. Epouse la sœur de la reine Vīralakṣmī, LXXIV ; D 44. Reçoit le titre de Deva Jayendrapaṇḍita, LXXV ; D 45 ; et de Dhūlī Aṅghri Jayendravarman, XCII, ou Dhūlī Jeñ Vraḥ Kamrateñ añ Çrī Jayendravarman, D 65. — Ses fondations : Bhadrayoga et Indrapurī, LXXVII. Bhadrapaṭṭana, LXXVIII ; D 46. Bhadrāvāsa, LXXX ; D 48. Bhadragiri, LXXXI ; D 48. Vañçahrada, LXXXII ; D 73. Caṃkā, LXXXIII ; D 50. Amoghapura, Santāna, Nāgasundara, LXXXVI ; D 50-53. Vrahmapura, LXXXVII ; D 55. Kuṭī, LXXXVIII ; D 55. Vāhuyuddha, LXXXIX ; D 56. Bhadraniketana, CXX-XXI ; D 75. Gaṇeçvara, D 53. Ve Dnop, D 56. Bhavālaya, D 57. 60. Siddhāyatana, D 62. Çaṅkaraparvata, Mano, Jeñ Tarañ, Stuk Rmmāñ, D 70-72. Reçoit la fondation d'Anreṃ Loñ. D 79.
Sūkṣmavindu	Neveu de Çivakaivalya, XXXV ; C 83.
Sūryavarman [I]	NIRVĀṆAPADA ou PARAMANIRVĀṆAPADA (924-971 ç.). LX ; D 40. 43 sqq. 57. 78. 83.
Harṣavarman [I]	RUDRALOKA (1re moitié du IXe siècle ç.), LII.
Harṣavarman [II]	VRAHMALOKA (864-866), LVI ; D 35.
Hiraṇyadāma	Brahmane venu de Janapada ; enseigne à Çivakaivalya le rituel du Devarāja, XXVI sqq. ; C 71.
Hiraṇyaruci	En khmèr : Vnaṃ Kansā. Frère cadet de Vāmaçiva. XLIX ; D 22.

III. — Mots khmèrs [1]

aṅgvai	« S'établir », = *aṅkuy*. C 60. Causatif : *paṅgvay*.
añve	« Au-delà de ». D 51 (*añve chdiñ Amoghapura*. Cf. LXXXIV, *nadyāç ca pārataḥ*).
añcan	« Douve » (?). D 49.115.
añjeñ	« Inviter ». = *añcöñ*. C 72.

[1] On a compris dans cette liste quelques mots sanskrits employés par la langue vulgaire avec une valeur spéciale. Les formes de la langue moderne sont indiquées par =.

anle	« Lieu », = *anlĕ*. D 50. 51.
amraḥ	Une certaine catégorie de prestataires. D 115.
āc	« Permettre » (*ti*, « que ») [Cf. *āč* « oser »]. C 58. 72. 77.
āy	« dans, à ». C 78.
āyatta	« Dépendant de, soumettre à ». C 72 (avec *ta*) ; D 28. 31. 34.
^{a}ji	« Vénérable » (terme religieux), = *či*. C. 14. 62 ; D 14. 95 sqq.
^{a}nak	« Homme », = *nak*. C 58 ; D 19 (*^{a}nak vraḥ rājakārya*).
^{a}nau	« Demeurer », = *nou*. — Signe du locatif : C 56. (*^{a}nau nagara*, « dans la ville ») ; *^{a}nau ta*, id. D 38.
^{a}ras	« Vivre, survivre », = *rös*. D 78.
^{a}leṅ	? D 47 : *coṅ kamveṅ ^{a}leṅ thve kṣetrārāma*.
^{a}val	« Tout, tous ». D 17. 49. 56. 69 (*phoṅ ^{a}val*).
^{a}seḥ	« Cheval », = *sèh*. D 69.
uk	« Aussi ». C. 64. 66.
katvan	Titre royal. D. 70 (*vraḥ pāda kamrateṅ katvan añ Çrī Udayādityavarmmadeva*).
kandvāra homa	Titre de dignitaire. C 63.
kanmyaṅ	« Jeune », = **kanmeṅ*, de *kmeṅ* « enfant ». D 7. 9. *kanmyaṅ paṃre* « pages », C 66.
kanmvāy	« Neveu, nièce », = **kanmuoy*, de *kmuoy*. C 82 ; D 24. 30.
kamrateṅ jagat	« Dieu ». *Kamrateṅ jagat ta rāja*, « le roi-dieu », C 56 sqq.
kā	Particule qui commence une proposition principale suivant une proposition subordonnée. D 13.
kuruṅ	« Roi, seigneur, régner », = *kruṅ*. C. 59. 61 ; D 31.
kula (?)	« Parent ». D 61.
kule	« Membre d'une famille » (sg. et pl.). C 63. 69.
kaṃveṅ	« Enceinte », = *kŏmpèṅ*. D 20.
kaṃsteṅ	Titre. D 45.
krayā	« Aliments ». D 17.
kralā	« Aire ». D 88 (*vraḥ kralā homa*, « aire des sacrifices ») ; D 28.
krīdā	Dans l'expression *krīdā vala* « lever des troupes ». D 40. 46. (skr. *bala-krīdā*).
kvan	« Fils », = *kôn*. D 76.
khnet	« Quinzaine de la lune croissante », = *khnœt*. D 113. Cf. *rṇnoc*.
khmī	« Promptement, sans retard », = *khmēi*. D 13. 73. (Cf. Inscr. khmère de Sokhotai, face 4, l. 7, dans PAVIE, Hist., p. 208.)
khlahra	« Quelques-uns », = *khlaḥ*. C 68
khlās	« Quelques », = *khlaḥ*. D 17.
khloṅ karmmānta	« Maître des œuvres » (titre). D 45.
gi	« A savoir » (scilicet), = *kw*. — En tête d'une phrase : « quant à » (?), C 66. — *gi ta*, précède un infinitif gouverné par un autre verbe : « a, pour » (skr. *-artham*). C 75. 77. — *gi ta jā*, « en qualité de », = *kw da čā*, C. 57.
guḥ, gus	Particule finale. C 59. 73 ; D 41. 42. Semble indiquer le passé révolu ; D 41 : *vraḥ svey rāja chnāṃ 2 guḥ*, « le roi avait déjà régné 2 ans, lorsque... » ; D 42 : *vvaṃ dān thve sruk nu caṃnat phoṅ ta çanya viṅ guḥ slāp steṅ añ Çivācārya*. « Le steṅ añ Çivacarya n'avait pas encore achevé tous ces villages... lorsqu'il mourut » (remarquer l'inversion du verbe et du sujet).
gol	« Borne », = *kôl*. D 54 (*gol sīmavadhi*).
cat	« Fonder ». C. 60
canlyak	« Pièces d'étoffe » (?) [Aymonier]. D 51. 87.

cār « Inscrire », = *čār*. D 71.

cas « Vieux », = *čās*. D 8

cuñ ? D 92-3 (*vraḥ sraleṅ vāy nuk cuṅ chdiṅ ta kule*).

cuñ « Fin », = *čön*. C 74 : *mukha cuñ*, « du commencement à la fin ».

cek « Séparer, distribuer, répartir ». = *čèk*, D 27. 54.

coṅ « Bâtir », = *čaṅ* ou *čòṅ* « lier, faire, élever ». D 38.

cau « Neveu » ou « petit-neveu ». D 6. 40, etc.

caṃ « Se souvenir de », = *čâṃ*. C 81.

caṃṅay « Distance ». D 101.

caṃnat « Fondation » (dérivé de *cat*). D 38. — D 52, *čaṃnat* correspond au skr. *grāma* (st. 86).

caṃnāṃ « Fondation » (dérivé de *cāṃ*). D 34.

cāṃ « Fonder » ; *cāṃ čaṃnāṃ*, « faire des fondations ». D 30.

cval « Entrer », = *čól*. D 89.

chkā « Débroussailler », = *chkà*. D 60.

chdiṅ « Rivière », = *sturṅ*. D 51.

chnañ Mesure de distance. D 112.

chloṅ « Inaugurer », = *čhlòṅ*. D 62.

chloñ Titre : *mratañ chloñ*, D 77-78 ; *chloñ ^{a}nak*, 115.

janvan « Offrande ». D 106.

jol, *jaut* « Vendre » (?). D 90 (*bhūmi ta ^{a}nak ta jol*). D 93 (*ti jaut ^{a}nak*).

jmaḥ « Nommer, nom », = *čhmòḥ*.

jyak « Creuser », = *čik*. D 47.

ñyaṅ « Près de » (?). D 11 (*sruk Bhavālaya ñyañ Amarendrapura*). D 115 (*āçrama dakṣiṇa thnal ñyaṅ añcun*).

ta « Aïeul ». D 57.

ta Signe du datif : C 69 : *oi ta* « donner à » ; — de l'ablatif : C 67 : *svaṃ bhūmi ta vraḥ pāda*, « il demanda une terre au roi » ; — du génitif : C 62 : *rājapurohita ta vraḥ pāda*, « chapelain du roi » ; — du locatif : C 77 : *siṅ ta noḥ* (ta = nā), « sacrifier devant ce [dieu] » ; D 42 : *^{a}nau ta sruk*, « dans le pays » ; C 80 ; *ta ^{a}nau nagara*, « dans la ville » ; C 72 : *āyatta ta Javā*, « dépendant de Java ». — Pronom relatif (équivalent au khm. *čā*) : *kamrateṅ jagat ta rāja*.

ta gi 1° Signe du locatif : C 82 : *ta gi rājya*, « sous le règne de ». — 2° « là » : C 60 : *aṅgvai ta gi*, *sthāpanā vraḥ liṅga ta gi*, « [la famille] s'établit là, érigea un liṅga là ».

ta ti « Que ». D 11.

tadai « Autre », = *datei*. C 58.

tamrya « Éléphant », = *daṃrei*. D 69.

tamrvac ? D 113.

tarāp « Rangée » (?), = *daràp* « continu ». D 91-92.

tāṅ ? D 88.

ti Particule faisant fonction : 1° de conjonction : C 77. D 58 : *vvaṃ āc ti* « ne pas souffrir que ». — 2° de pronom démonstratif renforçant le sujet nominal, qu'il précède ou suit : a) D 44 : *ti vraḥ pāda Nirvāṇapada pre phsik*, « S. M. Nirvāṇapada lui fit quitter la vie religieuse » ; D 66 : *ti vraḥ pāda kamrateṅ añ thve vraḥ dikṣa* ; D 54 : *ri sre Gaṇeçvara ti vraḥ pāda Nirvāṇapada pre tvar*, « quant aux rizières de G., S. M. Nirvaṇapada les fit échanger » b) C 81 : *Kamrateṅ phdai karom stac ti nāṃ dau*, « le roi l'emmena » ; C 79 : *vraḥ kamrateṅ añ ta rāja ti nāṃ mok ak*, « le K. y fut amené aussi » ; D 8 : *steṅ añ Çivasoma ti ^{a}nak hau kamrateṅ Çivāçrama cās*, « le seigneur Çivasoma

était appelé le vieux seigneur du Çivāçrama ». — C'est probablement la valeur qu'il a dans l'expression *ti ta*, « qui » ou « que » : D 58 : *ᵃnak tadai ti ta siñ*, « autres personnes qui sacrifient » ; D 26-27 : *kule tadai ti ta vvaṃ ti yok mok*, « les autres membres de la famille qu'ils n'amenèrent pas ». — 3° de locatif (?) : *ti pūrvva*, à l'Est. D 50.

tut ? D 88.

tem « D'abord, au commencement », = *dom*. C 59, D 55.

tai ? D 88.

tok « Arracher (?), = *dak*. D 41 : *tok vraḥ*, « démolir les temples ». (?).

travāñ « Mare », = *trapāñ*. D 48.

trā « Arriver, atteindre », = *trá*. C 66.

tvar « Échanger », = *dór*. D 54.

thāp « Près de ». C 68 : *thāp nu Amarendrapura* ; cf. XXXIV, *Amarendrapurābhyarṇṇa*.

thnap « Valeur d'échange, prix ». D 51, 87. Cf. *tap*, « rendre, payer de retour ».

thnal « Chaussée ». D 115 sqq.

thni « Ornement, parure » (?). D 67.

thnvar « Remplaçant » (?). D 98. Cf. *tvar*.

thnval ? D 88 : *ta gi thnval travāñ*.

thpi ? D 90.

thlam « Total ». D 93.

thlas Mesure de longueur. D 103.

thleṅ « Monter ». C 62.

thve « Faire », = *thvœ*. D 46 : *thve viṅ*, « restaurer ».

dār « Porter le titre de » (?). D 65.

duk « Fixer, établir, assigner ». C 64 : *duk kule noḥ angvay ta gi*, « il établit là des membres de la famille » (sk. *nidadhāti*, XXXIII). C 69 : *duk khñum ta gi*. D 12 : *nāṃ kamrateṅ jagat ta rāja aṃvi Hariharālaya yok duk nagara noḥ*. D 4 : *duk jmaḥ*, « assigner un nom ».

dut « Acheter ». D 50 : *dut bhūmi* (sk. *vyakrīṇāt bhūmiṃ*. LXXXIV).

dep « Alors », = *tœp*. D 80.

dai, daiy 1° « Autre » (v. *tadai*). D 42 : *sthāpana vraḥ... ᵃnau ta sruk Bh. dai ti leṅ nai santāna*, « ... en dehors de la famille ». — 2° signe du passé (?) : D 75 : *vraḥ kamrateṅ añ dai sthāpana*. C 81 : *kamrateṅ jagat ta rāja daiy ᵃnau*.

dop Mesure de poids (?). D 90 : *mās liṅ 11 vudi 5 dop 5*.

dau « Aller », = *tou*. C 58 : *pra dvan dau*, « à l'avenir ».

daṃnap « Barrage », = *toṃnŏp*, de *top*, barrer. D 48.

daṃne Dans l'expression : *daṃne pra daṃne pra gi*, « à commencerpar ». D 17, 66-67.

dhūli Dans l'expression *dhūli vraḥ pāda*, titre royal. D 31.

nā 1° signe du locatif. C 58 : *siṅ nā kamrateṅ jagat* « officier pour le dieu » ; C 57 : *smiṅ nā kamrateṅ jagat* « prêtres du dieu ». C 63, D 13 : *nā vraḥ rājakāryya* « dans le service du roi ». — 2° « Là, où » (?). C 80-81 : *Parameçvara svargga ta ᵃnau nagara Hariharālaya nā kamrateṅ jagat ta rāja daiy nau rava nagara nā kamrateṅ phdai karoṃ stac ti nāṃ dau ta gi uk*. D 14 : *svaṃ bhūmi nā nu sthāpana*.

ni Signe du locatif (en combinaison avec *nau* ou *āy*). C 61 : *kuruṅ ni ᵃnau nagara Indrapura*, « régner dans la ville d'Indrapura » ; C 78 : *kuruṅ ni āy nagara Hariharālaya* ; D 31 : *kuruṅ ni āy Chok Gargyar*.

nu « Et, avec ». C 63, 76. *thāp nu*, « près de », C 68.

nuk ? D 93.

nai Signe du génitif, = *nei*. D 14 : *bhūmi nai Varṇavijaya*, « terre du [district] de Varṇavijaya » ; D 15 : *ta nai sten añ Rudrācārya*, « qui appartenait à Rudracarya ». D 30. 41. 53. 62. 75.

pañket « Engendrer » = *bañkŏt*. D 26.

pañgvay « Établir (causatif de *añgvay*). C 68.

pañcoñ « mur » (?). D 116.

pat ? D 88.

padigaḥ Poids d'or (?). D 51.

panvās « Faire entrer en religion ». D 19. Causatif de *pvās*.

paryyan « Enseigner », = *bañrïen*. C 74. Causatif de : *ryyan*, apprendre.

pi 1. « Pour, en vue de », = *bĕi*. D 14 : *pi kathā*, « pour le raconter ». — 2. « parce que ». C 71 : *pi vraḥ pāda Parameçvara añjeñ*, « parce que S. M. Parameçvara l'avait invité ». D 40 : *pi ᵃnak tok vraḥ*, « parce que des gens avaient démoli les temples ».

pidā = skr. *pīḍā* (?). D 58 = *ᵃnak pidā*, « malfaiteurs, pirates (?).

paṃre « Servir », = *baṃrœ*. D 71 : *puruṣa paṃre*, serfs ; *kriyā paṃre*, prestations. 66 : *kanmyañ paṃre*, « pages ».

pra gi Dans l'expression : *daṃne pra gi*. Voir *daṃne*.

pra heñ D 20, = *pra gi* (?)

pradvan C 58 : *pradvan dau*, « désormais, à jamais ». C 82 : *pradvan mok*, « depuis l'antiquité jusqu'à nos jours ».

prasap « Rencontrer ». D 87.

pre « Ordonner », = *prœ*. C 63 ; D 54. 71. *Pre* avec un verbe équivaut au causatif de ce verbe.

pvās « Entrer en religion », = *buos*. D 3.

phavn « Frère cadet » = *phaón*. D 3, 44.

phdai karom « La surface inférieure, la terre », = *phtei kròm*. 73.

phlak ? D 105 : *oy sruk... nu ᵃnak ta gi nu phlak* 151.

phlū « Route », = *phlau*. D 88.

phsik « Faire sortir de l'état religieux, défroquer », = *phsĕk*. Causatif de *sĕk*, « quitter la vie religieuse ». D 44.

bhātāça ? D 20.

man C 86. Particule initiale : « alors » (skr. *atha*). Semble parfois introduire un discours : D 13. 14 : *nivedana man*, « informer que », *kathā man*, « dire que ».

mvāy « Un », = *muy*. *Mvāy ante*, « avec, ensemble ». C 84.

yau ? D 87. 90.

rāl ? D 93.

ru « Comme ». D 28 : *nau ru ta jā ᵃnak vraḥ rājakāryya* ; — *ru ta tā pra*, D 5 « comme auparavant » ; *ru ta tā pra nau*, C 79, id. ; *ru ta tel*, D 61, id.

ruva, rūva = *ru* (?). C 71 : *rūva noḥ ᵃnau*, « comme auparavant » ; C 81 : *nau ruva nagara*.

roḥh « Branche, section ». C 59 : *neḥ gi roḥh çākha santāna noḥ*. D 10. 26. 52.

rṇnoc « Quinzaine de la lune décroissante ». D 113.

rddoḥ ? D 88.

ryyan « Apprendre », = *rïen* D 65 : *ryyan vidyā phoñ*, « apprendre toutes les sciences ».

liñ « Once » [d'or] D 86.

leñ — 1° « Abandonner, délaisser », = *lêñ*. D 42. 47 : *dai li leñ nai santāna*, « il les abandonna à la famille ». — 2° « excepté » C 58. — 3° signe de l'optatif : « pour que, pourvu que ». C 72 : *leñ ac ti kamrateñ phdai karom mvāy*, « pour qu'il pût être un souverain » ; — *leha leñ*, même sens. La forme négative de la même expression est *leha leñ kampi*. C 72 : *Parameçvara añjeñ thve vidhi leha leñ kampi Kamvujadeça neḥ āyatta ta Javā ley* : « Parameçvara l'invita à faire un rituel, pour que le Cambodge ne dépendît pas de Java. »

ley — Particule finale, = *lœy*. C 72.

leha — Voir : *leñ*

lo — ? D 72 : *āy lo nu dhūli jeṅ*.

loñ — Titre. D 77-78.

lvaḥ — « Arriver », = *luḥ*. C 64. D 21 : *lvaḥ srac*, « jusqu'à achèvement ».

vat — ? D 17.

vap — « Aboutir à, être borné par » (?). D 100 sqq.

vave — « Chèvre », = *popè* D 87.

vāp — Titre. D 90.

vāy — ? D 92.

viñ — « De nouveau », = *viñ*. C 78.

vudi — Poids d'or (?). D 51. 90.

vnak — « Serf ». D 54.

vyar — « Deux », = *pi*. D 25.

vraḥ — 1° « Temple ». C 10, D 34. — 2° le roi. C 63, D 31.

vroḥ — Mesure agraire. D 18. 50. (une « volée » de semence ; cf. *prôḥ*, semer à la volée).

vraiy — « Forêt », = *prêi*. D 58.

vvaṃ — Négation, = *puṃ*. D 42 : *vvaṃ dau* « pas encore », = *puṃ tān*.

sa — « Et, avec ». D 73 : *sa nu sruk*, « avec le village ».

sañ — D 54 : *sañ gol*, « planter des bornes ».

sanvat — « Requête » (?). D 78.

sarsir — « Écrire », = *saser*. C 75.

sā — « avec » (?). D 14.

si — ? D 95 sqq.

siñ — « célébrer un service religieux, sacrifier » ; skr. *pūjayati*. C 58 : *siñ nā kamrateñ jagat*, « sacrifier à un dieu ».

sol — « aussi, encore ». D 82. 92.

saṃcval — ? D 93.

saṃnal — « et plus ». D 16 ; khm. *saṃnal*, « surplus ».

saṃlvat — ? D 88.

steñ añ — Titre honorifique. C 61 etc.

snoñ — « équivalent, remplaçant », = *snañ*. D 54.

smiñ — « prêtre, sacrificateur », skr. *pūjaka*. (Dérivé nominal de *siñ*.)

syañ — pronom, C 57. = *señ*. C 74 : *syañ ta*, « qui ». D 8. 25. 45-46. 52.

sraleñ — ? D 92.

sruk — « village ». skr. *pura* ou *grāma* (ces deux mots sont synonymes : voir LVII-LVIII).

srū — « riz », = *srau*. D 53. 88.

slik — Expression numérique, = 400. D 76.

svat — « réciter », = *sôt*. C 74.

svaṃ — « demander », = *sôm*. C 67.

svey — « manger », = *svöy*. D 41. 64 : *svey rāja*, *svey vraḥ rājya*, « régner ».

hat — mesure de longueur. D 103.

hyāt — ? D 60.

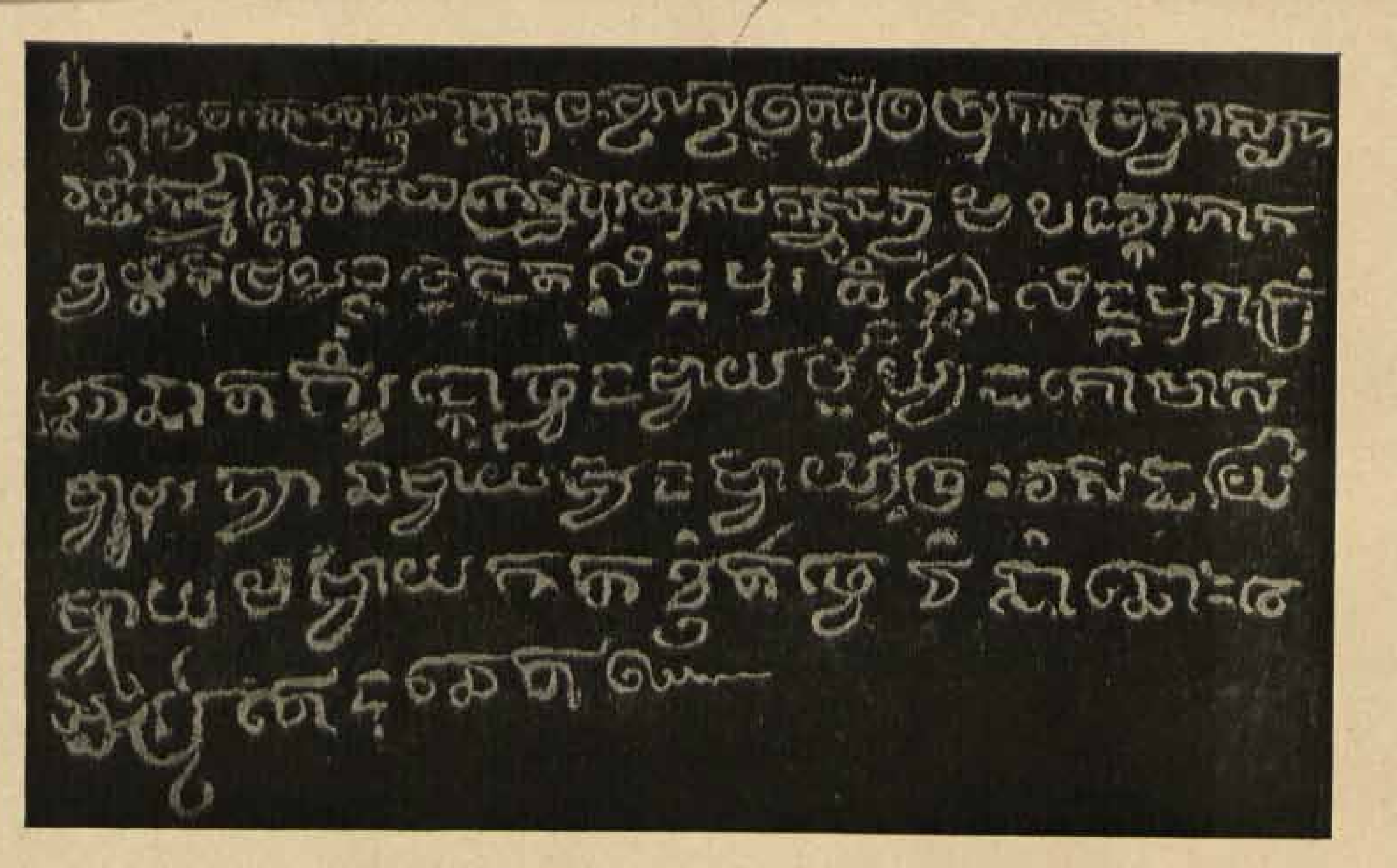


Planche 8. — Piédroit de Vat Phu.

XVII

PIÉDROIT DE VAT PHU

Au cours de sa visite à Vat Phu, en 1911, H. PARMENTIER découvrit, près de la bonzerie, deux piédroits, vestiges de quelque sanctuaire disparu ([1]). Les inscriptions qu'ils portaient sont complètement effacées, à l'exception d'une seule, gravée au bas de l'un d'eux et qui comprend 7 lignes de khmèr d'une écriture peu soignée et assez cursive. Elle a pour objet une donation faite, en 1058 çaka, au « dieu de Liṅgapura », le même probablement que le dieu Çrī Bhadreçvara ou Vraḥ Thkval, dont il est question dans l'inscription perdue de Vat Phu, contemporaine de la nôtre (AYMONIER, *Cambodge*, II, 162).

TEXTE

◎ 1058 çaka Teñ tvan "lo nu vraḥ Mūlasūtra ta putra sruk Bhadreçvarāspada (2) varṇṇā karmmāntara viṣaya Çreṣṭhapura yugapat jvan bhūmi Piṅ chkar bhāga (3) oy ta Kamrateṅ jagat Liṅgapura ti hau Liṅgapurāçra(4)ma caṃnāt gi rañko thlvañ mvāy baṃryyañ go mās (5) mvāy dyān mvāy jyañ mvāy vraḥ vasana yau (6) mvāy mi mvāy çata khñuṃ ta thve caṃnāṃ noḥ ve (7).. çrū teñ vachat.

TRADUCTION

1058 çaka. Teñ Tvan Lo et Vraḥ Mūlasūtra son fils, du pays de Bhadreçvarāspada, de la corporation des ouvriers du viṣaya de Çreṣṭhapura, ensemble, offrent la terre de Piṅ Chkar, leur part, au dieu de Liṅgapura qu'on appelle Liṅgapurāçrama. La fondation comprend : riz, 1 *thlvañ* à perpétuité ([2]), 1 bœuf d'or, 1 jardin ([3]), 1 *jyañ*, 1 vêtement de *yau*, 1 *mi*, 100 esclaves qui font la garde.....

([1]) H. PARMENTIER. *Complément à l'Inventaire descriptif des monuments du Cambodge* (BEFEO., XIII, I, 54), et *Le Temple de Vat Phu* (ibid. XIV, II, 14). C'est par suite d'une confusion que la liste des inscriptions de Vat Phu, donnée dans ce dernier mémoire, mentionne sous la lettre *i* une « stèle nouvelle ». L'inscription que j'avais estampée à mon passage en 1914 et que des renseignements erronés m'avaient fait croire nouvelle, n'est autre, en effet, que celle du piédroit *d* de Parmentier.

([2]) ou « quotidiennement » ? Cf. khm. *rieñ*, « continuellement. »

([3]) *dyān* = *udyāna* ?

XVIII

NOTE ADDITIONNELLE SUR L'EDIT DES HOPITAUX

J'ai publié il y a douze ans [1] une inscription sanskrite trouvée à Say-fong (Laos) par M. Georges MASPERO et contenant un édit de Jayavarman VII pour la fondation d'un hôpital (1108 ç. = 1186 A.D.). Peu après, une note de M. BARTH signalait l'existence de 7 répliques du même édit et en donnait les variantes [2]. Par là était acquis un fait des plus intéressants : l'institution d'un véritable système d'assistance médicale dans l'empire cambodgien du XII[e] siècle. La dotation des hôpitaux n'ayant pas été partout exactement la même, le dispositif de l'édit n'est pas identique dans toutes ces rédactions : il n'est pas non plus différent dans chacune d'elles. La collation de M. Barth a révélé l'existence de 3 types :

I

M. Say-fong (Laos, commissariat de Vieng Chan).
S. Chean Chum (Cambodge, province de Treang).
T. Ta Ke Pong (Cambodge province de Battambang, près de Baset).
U. Chayaphoum (Laos siamois, monthon Korat, ampo' Chayaphum, Vat Ku).
V. Nom Van (— — mưang Korat).

II

X. Ta Mean Tôch (Laos siamois, monthon Isan, mưang Suren).
Y. Khonburi (— monthon Korat, mưang Korat).

III

Z. Ban Pakham (Laos siamois, monthon Korat, mưang Buriram).

M étant pris comme base, S, T, U, V (type I) ont une teneur exactement pareille; X et Y (type II) substituent à M. XX-XLI, 20 çlokas différents; Z (type III) a en commun avec M les faces A et B ; la face C est en blanc et la face D, réduite à 4 çlokas, correspond, avec de fortes différences, à M. XXXVII-XLI.

La présente note a pour but de signaler la découverte, en 1914, d'une nouvelle « expédition » de l'édit à Kuk Roka, ruine située à env. 12 kil. au S. de

(1) *L'inscription sanscrite de Say-fong*. BEFEO., III, 18.

(2) *Les Doublets de la stèle de Say-fong*. Ibid., III, 460. Celui de Chean Chum avait déjà été signalé par Bergaigne, qui en avait parfaitement reconnu l'objet (J. A. 1882, I, p. 142).

Kompong Thom, dans le khum Srayau [1]. Elle est du type I et constitue une réplique exacte du texte de Say-fong : comme celui-ci, le texte de Kuk Roka est écrit sur les quatre faces d'une stèle, dont chacune porte respectivement 24, 24, 24 et 26 lignes. A part quelques écaillures de la pierre, il est complet et, comme tous les autres exemplaires, parfaitement gravé.

Il est intéressant de trouver à l'Est du Grand Lac, une nouvelle maille de ce réseau hospitalier que Jayavarman VII avait étendu sur tous ses Etats. Des 9 hôpitaux connus jusqu'ici, 7 se trouvent à l'Ouest du méridien d'Angkor, aux environs de Korat, Battambang, Suren, Vieng Chan. Deux seulement sont situés à l'Est de cette ligne, tous deux sensiblement sur le même méridien : l'un au S. vers Takéo, l'autre au N., à Kompong Thom.

Par ailleurs, la nouvelle stèle n'apporte rien de nouveau : elle contient, il est vrai, quelques passages qui manquent dans celle de Say-fong ; mais ces lacunes avaient déjà été comblées à l'aide des autres versions.

Néanmoins il ne sera pas inutile de compléter le dépouillement des « doublets de Say-fong » en collationnant le nouveau texte, que nous désignerons par R, avec M, sigle choisi par M. Barth pour le texte de Say-fong. Je profiterai de cette occasion pour rectifier les fautes de lecture ou de traduction qui se trouvent dans l'édition de ce dernier texte précédemment publiée par le *Bulletin*. Au lieu du simple frottis qui m'avait servi pour cette publication, j'ai eu cette fois à ma disposition un véritable estampage pris à mon passage à Say-fong en 1914 [2].

Dans ce qui suit, les leçons précédées de R sont celles de la stèle de Kuk Roka ; celles qui sont dépourvues de toute indication sont les lectures ou les interprétations correctes à substituer à celles de l'édition primitive, et dont la plupart ont déjà été données par M. Barth ou — en ce qui touche les identifications de plantes — par le Dr P. Cordier (BEFEO., III, 466).

III. *d. upānte.* « Que Çrī Sūryavairocana, ce soleil, et Çrī Candravairocana, cette lune... triomphent aux côtés du Roi des Munis, ce Meru ! ».

IV. « Il acquit la royauté par les Vedas, le ciel, un et la lune », c'est-à-dire en 1104 çaka = 1182 A. D.

---

(1) H. Parmentier, *Complément à l'Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, (BEFEO., XIII, 1, p. 34), signale, d'après le lieutenant Marec, chef de la 2e brigade topographique en 1911, « les restes d'une tour en gros blocs de latérite qui n'abrite aucun vestige », au lieu dit Prasat Roka, situé « au Sud de la route coloniale n° 4 à 12 kil. de Kompong Thom, au sommet d'un triangle droit isocèle dont l'hypothénuse s'étendrait de Kompong Thom à Kaḥ Köḥ ». Ce moment est sans aucun doute celui où a été trouvée la stèle dont nous parlons. On y a trouvé également un bas-relief des Neuf Devas. Stèle et sculpture sont aujourd'hui au Musée de Phnom-penh.

(2) L'emplacement de Say-fong n'est plus marqué aujourd'hui que par quelques *that* de brique croulants et deux stèles laotiennes ; la stèle cambodgienne a été transportée un peu en aval, au village de Ban Si Than (rive gauche), où elle a été plantée en terre devant un autel de la pagode de Vat Kök Sai.

VI. *c. iṣṭyāhavaiḥ.* « Obscurcissant par des combats, qui étaient ses sacrifices, l'éclat... » (Barth).

VIII. *d. vandīkṛtāripramadāḥ.* « A sa vue, ... s'apercevant que l'Amour était vaincu par sa beauté, les femmes des ennemis captifs confessaient que son nom (de Protégé de la Victoire) était vraiment significatif. » (Barth.)

X. *a. ṛddhyā,* « dont sa puissance avait fait le ciel ».

XI. *c. rājavaidyā°,* « dont ses médecins [naturels], les rois, n'avaient pu guérir... » (Barth.)

XIII. *a-b.* R. *yan manorogo.* « Le mal qui afflige le corps des hommes devenait chez lui mal de l'âme et d'autant plus cuisant. » (Barth.)

XV. *c. yugāparādhe na.* « Il purifiait [vraiment] le monde de tous méfaits ; il ne s'en excusait pas sur la perversité du temps. » (Barth.)

XVII. *d.* « par les corps, le ciel, le cœur, la lune », c. à. d. en 1108 çaka = 1186 A. D.

XXIII. *c-d.* R. *bheṣajānāñ ca miçrā (dvā)viṃçatis tu te.* « Quatorze gardiens de l'hôpital et [huit] chargés d'administrer les remèdes, en tout 22 ».

XXIV. R. *eko naro nārī caikaçaḥ sthitidāyinaḥ vārisantāpabhaiṣajyapeṣakāryyas tu ṣaṭ striyaḥ.* « De ceux-ci un homme et une femme ont chacun droit au logement. Pour faire chauffer l'eau et broyer les médicaments, six femmes. »

XXIX *kṛṣṇā,* « moutarde noire ».

XXX. *b. ekapalāḥ,* « et d'autres d'un pala ». (Barth.)

XXXI. *d.* R. *jātiphaladvayam.* « Nigelle *(bhaiṣajya),* poivre long *(pippalī),* poivre orangé *(reṇu=hareṇu),* cumin *(dīpyakam),* calophylle *(punnāgaḥ).* » (Cordier.)

XXXIII. « Cinq animaux aquatiques appelés *daṅdaṅsa,* oléorésine de pin », etc.

XXXIV. « Lavanga scandens *(kakola)*... vétiver *(pracīvala = vīraṇa).* » (Cordier.)

XXXV. *c. dārvīchidā.* — *tvak = guḍatvak,* cannelle ; *pathyā = harītakī,* myrobolan chébulic (Cordier). La traduction serait donc : « Une poignée et demie de cannelle et quarante myrobolans sont prescrits ; deux coupures (?) de curcuma aromatica, chacune avec 1 1/2 pala. »

XXXVI. *a. halāy* ou *harlāy?* — *b.* R. *devadārucchavyam.* — *d.* R. *mittradevaḥ prakalpitaḥ.* Les mots *chavya* et *mittradeva* sont inconnus. Je ne pense pas que le premier soit pour *cavya,* poivre chaba (Cordier) ; il serait plutôt à

rapprocher de *chavi*, peau, écorce ; *mittradeva* équivaut peut-être à *devamitra* = *arjuna* (Terminalia Arjuna) [Cordier].

XXXVII. *d*. R. *nīrasya*. *gudda* est sans doute pour *guḍa*, mélasse ; *sauvīranīra*, vinaigre de jujube (Cordier).

XLI. « . . . douze khārīs de riz. »

XLII. *a*. *vadanya*. « Bien que marchant en tête de la foule des bienfaiteurs. »

XLIV. *c*. *na preṣitavyā* ; *d*. R. *cāryye*. « Les travailleurs [employés] ici ne doivent pas être contraints à des paiements, tels que taxes, etc., ni à des corvées autres [que celles de leur emploi]. » (Barth.)

XLV. *d*. *ihasthāḥ*.

XLVI. a. *tṛṣas*. « Désirant extrêmement le bien du monde. »

XLVIII. *b-d*. R. *divyeyur divyadehā divi ditidanujāṃs tejasā tejayantaḥ* | *dārḍhyan nītvā samantād acalitam aniçaṃ rakṣayā svaḥprayāṇe* | *ye niçrenīka*[*riṣyanty a*]*kuçaladalanaṃ puṇyam etan madīyam* || « Goûtant les voluptés que leur offrirent les troupes de femmes célestes, comblés de jouissances célestes, puissent-ils s'ébattre au ciel, revêtus d'un corps céleste, illuminant de leur éclat les enfants de Diti et de Danu, ceux qui, la rendant absolument solide, inébranlable, par une protection constante, se feront une échelle, pour monter au ciel, de cette mienne bonne œuvre destructrice du péché ! » (Barth.)



XIX

UNE NOUVELLE INSCRIPTION DE PRAKAÇADHARMA.

On connaissait déjà plusieurs inscriptions de Prakāçadharma, qui occupa le trône du Champa à la fin du VI[e] et au commencement du VII[e] siècle çaka. Il est l'auteur de quatre stèles de Mĩ-sơn : au revers de la stèle de Çambhuvarman, il rappelle sa généalogie [1] ; sur la stèle III, qui explique sa parenté avec la famille royale du Cambodge, il fait don de plusieurs domaines aux dieux Īçāneçvara, Çambhubhadreçvara et Prabhāseçvara (579 çaka) ; sur la stèle IV, il donne un *koça* à Īçāneçvara et un *mukuṭa* à Bhadreçvara (601 çaka) ; sur la stèle V, il commémore l'édification d'un sanctuaire à Kuvera, protecteur des biens du temple. Outre ces inscriptions de Mĩ-sơn, Ed. HUBER (*BEFEO.*, XI, 260-263) en a fait connaître trois autres du même roi, toutes trois sans date : à Thạch-bích, sur un rocher du Sông Thu-bồn (érection d'un Amareça) ; à Dương-mong, sur un socle (érection d'un sanctuaire de Viṣṇu) ; et à Trà-kiệu (érection d'un *haṭakayugalam* [?]).

La nouvelle inscription est gravée sur un rocher à Lai-cam. Elle a été relevée par H. PARMENTIER à environ 300 mètres de celle de Parameçvaravarman I (*supra* p. 42). La même roche porte d'autres inscriptions entièrement effacées.

Les caractères ont environ 2 cm. de hauteur ; ils ont une forme cursive et une disposition peu régulière.

Le texte est très court :

(1) Namaç Çivāya.
(1) Çrī Prakāçadharmmā jayadā[naṃ] [2].

« Hommage à Çiva ! Çrī Prakācadharmma. Don de victoire (?). »

---

[1] Les stèles II et III se complètent : il en résulte que Prakāçadharma, fils de Jagaddharma (= Tchou-Ko-ti) et de la princesse cambodgienne Çarvāṇī, était le descendant au 4[e] degré de Kandarpadharma (*BEFEO.*, XI, 264).

[2] Le dernier caractère est indistinct. Celui qui précède est assez net, mais la lecture *dā*, bien que la plus probable, n'est pas absolument sûre.

XX

L'ÉPIGRAPHIE INDOCHINOISE

Avant de clore cette série de *Notes*, au cours desquelles nous avons essayé d'élucider quelques-unes des nombreuses questions que pose à l'histoire le passé de notre Indochine, il ne sera pas inutile de les replacer dans le cadre général du travail épigraphique qui, depuis environ 35 ans, tant en Europe qu'en Extrême-Orient, a été consacré au même objet. On pourra ainsi se rendre un compte plus exact du progrès de nos connaissances historiques et des méthodes par lesquelles il a été obtenu.

Les inscriptions cambodgiennes furent les premières à sortir de l'ombre : la découverte en est due à Doudart de Lagrée [1]. Ce pénétrant esprit avait discerné du premier coup l'insuffisance des traditions locales et la nécessité de fonder l'histoire ancienne du Cambodge sur des documents plus sûrs, au premier rang desquels il plaçait les inscriptions. Malheureusement les seules qui fussent intelligibles aux lettrés indigènes étaient modernes et peu importantes ; quant aux anciennes, personne n'était en état de les lire. Aussi de Lagrée dut-il se borner à en prendre des spécimens sous forme de moulages ou d'estampages à la mine de plomb. Il recueillit ainsi 24 des courtes légendes qui expliquent les scènes des enfers dans la galerie d'Angkor Vat [2], une petite inscription prise dans la chapelle extérieure N.-E. de la tour centrale du Bayon [3], deux autres empruntées aux piédroits des tours S.-E. et S.-O. de Lolei [4], enfin l'inscription de Prăḥ Khan. Il avait aussi examiné fort attentivement la stèle digraphique de Lolei, car il remarque qu'elle porte sur ses deux faces le même texte en deux écritures différentes [5]. Après la mort de l'illustre explorateur à Tong-tchouen (12 mars 1868), ses carnets de voyage

(1) Voir *Explorations et missions de Doudart de Lagrée. Extraits de ses manuscrits mis en ordre par* M. A. B. de Villemereuil. Paris, 1883. P. 293 sqq.

(2) Les nos 5 et 9 ont été reproduits en facsimilé dans le *Voyage d'exploration*, p. 50, mais avec interversion des nos : la « 5e inscription » est le no 9 : *Yugmaparvata. Anak ta aden vadha vandha. Cakni. Adeṅ pīdā para lhve duḥkhaṃ para nu aras* ; la « 9e inscription » est le no 5 : *Avicī. Anak ta mān saṅvey pi ayaṅ aras nu pāpakarmma nau*. (Cf. Cœdès, dans *BCAI*., 1911, p. 204.)

(3) Facsimilé dans le *Voyage d'exploration*, p. 65 : *Kamrateṅ jagat Çrī Māhendreçvarī vraḥ rūpa Kamrateṅ aṅ Çrī Māhendralakṣmī*. (Cf. Cœdès, dans *BCAI*., 1913, p. 88.)

(4) Facsimilés dans le *Voyage d'exploration*, pp. 75 et 79. La partie sanskrite de ces inscriptions est identique et commémore la consécration des statues d'Īça et de Gaurī par Yaçovarman le 12 juillet 893 A. D. (*ISCC*., p. 139 sqq.)

(5) *Explorations et missions de Doudart de Lagrée*, p. 612.

furent brûlés, en exécution de ses dernières volontés ; quant aux papiers qu'il avait laissés à Saigon, ils furent conservés et remis à sa famille, qui les communiqua à Francis Garnier pour la rédaction du *Voyage d'exploration en Indo-Chine*. C'est dans cet ouvrage que parurent, en 1873, les premiers facsimilés d'inscriptions cambodgiennes. S'ils avaient attiré l'attention des indianistes, ces courts fragments, très nets et aisément lisibles, eussent à eux seuls révélé plusieurs faits importants : l'emploi du sanskrit dans l'ancien Cambodge, l'origine probable de son écriture et une partie au moins de l'évolution subie par cette écriture depuis les inscriptions de Lolei (datées dans le facsimilé même de 816 çaka) jusqu'à celles d'Angkor Vat (XII[e] siècle).

Mais, à cette époque, les indianistes ne regardaient guère au-delà de l'Inde cisgangétique, et les facsimilés du *Voyage* passèrent inaperçus. Bergaigne l'avoue franchement dans son premier article, en 1882 : « Nous aurions pu savoir depuis neuf ans, si nous avions pris la peine de lire, que Yaçovarman avait consacré des statues de Çiva dans le temple de Léley en l'année 893 de notre ère et apprendre du même coup que, à cette époque, l'astronomie n'était pas plus négligée au Cambodge que la philologie sanscrite (1). »

Vint ensuite le D[r] HARMAND.

Au cours de ses voyages au Cambodge et au Laos, de 1875 à 1877 (2), ce savant explorateur avait accordé une attention soutenue aux inscriptions rencontrées sur sa route ; il avait eu soin d'en prendre des estampages ; mais, pas plus que son prédécesseur Doudart de Lagrée, il n'avait réussi à en pénétrer le sens. « Tous les bonzes que j'ai interrogés m'ont avoué qu'ils n'y comprenaient absolument rien, qu'ils reconnaissaient simplement un certain nombre de caractères. Seul le chef des bonzes de Phnom-penh m'a lu, en effet, en suivant du bout du doigt les caractères, des estampages d'inscriptions que je lui présentais. Mais il le faisait avec tant de facilité que sa naïve supercherie sautait aux yeux, d'autant plus qu'il n'avait pas l'air de se douter que les lignes qu'il lisait avec autant de désinvolture, étant estampées, étaient écrites à l'envers (3). »

---

(1) *Une nouvelle inscription du Cambodge*. JA., février-mars 1882, p. 216 (11 du tirage à part).

(2) Voir : J. HARMAND. *Lettres d'Indo-Chine*. Bull. de la Soc. de Géographie de Paris, 6e série, t. X [1875], p. 525 ; — ID. *Notes de voyage en Indo-Chine. Les Kouys ; Ponthey-kakèh. Considérations sur les monuments dits khmers*. Annales de l'Extrême-Orient, I [1878-1879], p. 329 et 363. ; — A. de QUATREFAGES. *Rapport sur le voyage d'exploration fait par le D[r] Harmand, du mois de décembre 1875 au mois de février 1876, dans les provinces de Mein-Prey, Tonlé-Repau et Compong-Soai, sur la rive droite du Mékong*. Archives des missions, 3e s., t. IV [1877], p. 9 ; — J. HARMAND. *Rapport sur une mission en Indo-Chine, de Bassac à Hué, du 16 avril au 14 août 1877*. Archives des missions, 3e s. t. V.

(3) *Annales de l'Extrême-Orient*, I, 373.

M. Harmand se borna donc à collectionner des estampages, dont il donna des facsimilés, à la suite du récit de son voyage, dans le tome I des *Annales de l'Extrême-Orient*. Ces facsimilés sont les suivants :

Piédroit de Han Čei (*Inv*. 81).

Somasūtra de Phnom Sambok (*BCAI*., 1912, p. 183).

Stèle de Ban That (*Inv*. 364 et *BEFEO*., XII, II).

Inscription sur roc de Melu Prei (*Inv*. 358). Non retrouvée.

Piédroit de Prasat Bang (ou Bơn) [*Inv*. 159].

Piédroit de Praḥ Khan (Kompong Svay) (*Inv*. 161. Cf. *BEFEO*., IV, 672).

Deux petites inscriptions, l'une à l'entrée du sanctuaire de Kuk Kedei (?), l'autre à la porte du péristyle E. de Prâḥ Khan (Siemreap).

Ainsi, pour la seconde fois, des spécimens de l'épigraphie cambodgienne étaient offerts aux savants. Ce n'était plus dans une « publication de luxe » qu'ils paraissaient ; c'était « dans une revue très intéressante, mais que son titre, « Annales de l'Extrême-Orient », ne recommandait pas particulièrement à l'attention des sanscritisants [1]. » Il y avait pourtant un pays en Europe où les indianistes ne dédaignaient pas les choses d'Extrême-Orient : c'était la Hollande. Sa grande colonie de Java, diligemment étudiée depuis un siècle, avait intéressé les savants aux destinées de la culture indienne dans l'Asie Orientale. C'est ainsi que le professeur Kern lut les articles de M. Harmand et s'appliqua à interpréter ses facsimilés. Ceux-ci étaient, à vrai dire, fort imparfaits ; en outre, ils ne reproduisaient que des fragments : il était impossible, dans ces conditions, d'éviter quelques méprises. Néanmoins il résulta du déchiffrement de M. Kern plusieurs faits instructifs : on apprit que les inscriptions du Cambodge étaient rédigées, les unes en sanskrit, d'autres dans un idiome indigène ; qu'une des formes d'écriture différait à peine de l'alphabet kawi de Java ; que le bouddhisme qui régnait anciennement dans ce pays était le bouddhisme du Nord et qu'il avait pour langue sacrée le sanskrit. Enfin deux noms royaux se détachaient de ces fragments : Sūryavarman et Jayavarman [2].

M. Harmand, ayant pris connaissance de ces résultats [3], s'empressa d'envoyer toute sa collection d'estampages à M. Kern, qui, en possession de ces nouveaux éléments, déchiffra promptement et expliqua les inscriptions de

---

(1) Bergaigne. *Une nouvelle inscription du Cambodge*. JA., 1882, I, p. 211 (6 du tirage à part).

(2) H. Kern. *Opschriften op oude bouwerken in Kambodja*. Bijdragen T. L. V., 1879, p. 268. Traduit dans *Annales de l'Extrême-Orient*, II, 193.

(3) *Inscriptions cambodgiennes. Lettre de M. le Dr* Harmand *accompagnée de quatre dessins* [grotte de Melu Prei, liṅga de Koḥ Kér]. *Annales de l'Extrême-Orient*, II, 271. M. Harmand dit dans cette lettre : « Je crois me rappeler que l'amiral Dupré, gouverneur de la Cochinchine, a envoyé, il y a quelques années, à l'Académie des Inscriptions, un grand nombre de copies et d'estampages. » Nous ignorons si l'Académie des Inscriptions a effectivement reçu ces estampages, qui, en ce cas, devraient se retrouver à la

Práḥ Khan, de Ban That et de Han Čei (1). « L'épigraphie cambodgienne était fondée, mais nous en avions laissé le soin à un savant étranger (2). »

Toutefois les savants français, dûment avertis maintenant de l'existence en Indochine d'une abondante épigraphie sanskrite, qui recélait sans doute l'histoire ancienne de ces contrées, se sentaient moralement tenus d'en entreprendre l'étude. Ils n'attendaient pour cela que des matériaux suffisants : M. AYMONIER les leur apporta.

Nommé le 1er janvier 1879 représentant de la France au Cambodge, M. Aymonier, qui possédait déjà une solide connaissance de la langue cambodgienne, s'appliqua au déchiffrement des anciennes inscriptions. Mais, privé des deux instruments qui seuls pouvaient le guider dans cette tâche ardue, le sanskrit et la paléographie indienne, il devait forcément commencer par se fourvoyer sous la conduite de l'inévitable Práḥ Sökon, qui lisait les estampages à l'envers et enrichissait de nouveaux rois la chronique cambodgienne (3). C'est ainsi qu'il remit à M. Delaporte (4) une prétendue traduction de l'inscription de Práḥ Khan, dont il restitua plus tard la paternité au moine qui la lui avait fournie (5).

En 1880, M. Aymonier donnait, dans les *Excursions et Reconnaissances*, la traduction de 5 inscriptions modernes : une de Bati, datée de 1496 ; une de Banan, province de Battambang, sans date ; et trois d'Angkor Vat, datées de 1444, 1550 et 1553 (6). Quant aux inscriptions anciennes, il se bornait à

---

bibliothèque de l'Institut. Ceux de M. Harmand, malencontreusement déposés à l'Exposition permanente de l'Algérie et des colonies au Palais de l'Industrie, ont disparu lors de la démolition de cet édifice, sans qu'on ait pu en retrouver trace. Les estampages de Doudart de Lagrée sont à la Bibliothèque Nationale.

(1) H. KERN. *Inscriptions cambodgiennes*. I. *Inscription de Prea-Khan* (*Compong Soai*). II. *Inscription de Bassac*. III. *Inscription de Hanh-Khiei*. Annales de l'Extrême-Orient, II, 333 ; III, 65 ; IV, 225.

(2) BERGAIGNE. *Une nouvelle inscription cambodgienne*, p. 212 (7 du tirage à part).

(3) Voir *BEFEO.*, XIV, IX, 48, où M. Cœdès démontre que les *Varman* qui figurent dans un des Poṅsavadar circulant au Cambodge, et qui ont paru à M. Adhémar Leclère une garantie d'antiquité, sont des interpolations de ce bonze maléfique qui fait encore des victimes vingt ans après sa mort.

(4) L. DELAPORTE. *Voyage au Cambodge*, p. 411.

(5) E. AYMONIER. *Le Cambodge*, I, p. XI.

(6) La première est le no 39 de l'Inventaire Cœdès ; la seconde, celle de Banan, a une curieuse histoire que M. Aymonier raconte en ces termes (*Cambodge*, II, 290) au sujet d'une autre inscription de Banan, probablement inexistante, traduite dans le *Cambodge* de Moura (II, 379) : « Nous avons en cette matière une certaine expérience personnelle acquise à nos dépens. Ce même gouverneur de Battambang nous a envoyé, en 1879, plusieurs textes épigraphiques copiés par ses lettrés et provenant, disait-il, de Basét, de Vat Ek et de Banân. Nous avons autrefois donné une traduction de celle de ces inscriptions qui aurait été recueillie à Banân. Le document, non daté, qui paraît remonter au XVIe siècle, est une inscription votive menaçant des châtiments de cette

quelques indications prudentes tirées principalement des facsimilés du *Voyage d'exploration*. C'est ainsi qu'il avait déchiffré (avec les fausses lectures *Hayendresvari* et *Hayendra Lakshmi* pour *Māhendreçvarī* et *Māhendralakṣmī*) et expliqué à peu près l'inscription du Bayon reproduite p. 65 ; et que dans les inscriptions de Lolei (pp. 75 et 79) il avait reconnu la formule du début : « çrī siddhi svasti jaya », déterminé le point où le sanskrit faisait place au khmèr, identifié le virāma et lu un petit nombre de mots isolés. Par contre, le mot *tai* « serve » était lu par lui *to* et considéré comme équivalent à *phum* « hameau » ou à *srè* « rizière » ; la forme carrée des caractères lui semblait être réservée au sanskrit et indiquer par suite une haute antiquité, tandis que la forme ronde, plus récente, aurait caractérisé les inscriptions en langue vulgaire : c'était, à peu de chose près, le contraire de la réalité.

De telles erreurs sont inévitables au début du déchiffrement. Un nouveau mémoire du même auteur publié l'année suivante (1) marque un progrès considérable sur le précédent : il inaugure la chronologie du Cambodge.

Jusqu'alors les inscriptions antérieures au XV[e] siècle n'avaient livré aucune date. Il y en avait une, très claire, en tête du facsimilé des inscriptions de Lolei, mais personne ne l'avait lue. M. Lorgeou, consul à Bangkok, avait publié dans les *Annales de l'Extrême-Orient* (III, 33), une inscription de Lophaburi, contenant le nom de Sūryavarman et une date en chiffres que M. Kern avait lue 755. (ib. IV, 195, 249) ; mais cette lecture était inexacte. Par conséquent la page était blanche, lorsque M. Aymonier, ayant reconnu la valeur des chiffres anciens, y inscrivit les premières dates de l'histoire ancienne du Cambodge :

811 çaka. Avènement de Yaçovarman.
815 — Dédicace du monument de Lolei (2).
893 — Règne de Jayavarman [V].
934 — Avènement de Sūryavarman (en réalité 924).
944 — Règne de Sūryavarman.

---

vie et des peines de l'enfer quiconque saisirait les serfs religieux que divers mandarins donnaient au temple. Or, en 1883, explorant ce monument de Banān, nous avons trouvé dans la pagode moderne située au N. de l'avenue, une stèle tellement effacée que quelques mots encore lisibles nous permirent seuls de l'identifier avec le texte dont nous avions précédemment reçu copie et nous firent admirer avec quelle intrépidité les lettrés indigènes avaient reconstitué ce texte sans la moindre lacune. Nous n'avons pu y compter que 14 lignes d'une écriture moderne, fine, cursive, et il n'y avait rien à en tirer. »

(1) *Recherches et mélanges sur les Chams et les Khmers*, dans : *Excursions et reconnaissances*, n° 8 [1881], p. 346 sqq.

(2) « M. Aymonier avait d'abord écrit 814, mais, dans une lettre à M. Bergaigne, il rétablit la date en chiffres de l'inscription en langue vulgaire et reconnaît qu'elle est en réalité identique à celle de l'inscription sanscrite. » A. de Villemereuil, *Explorations et Missions*, p. 611, n° 9.

C'est également sur l'indication de M. Aymonier que Bergaigne lut dans le facsimilé de Lolei (p. 79 du *Voyage d'exploration*) la date symbolique *vāṇaikāṣṭaçake* = 815, qui confirmait la sienne.

Rentré en France en 1881, M. Aymonier mettait à la disposition des indianistes les inscriptions sanskrites recueillies par lui ; elles étaient aussitôt examinées par MM. Barth, Senart et Bergaigne, et ce dernier résumait dans un rapport au président de la Société Asiatique, en date du 12 juillet 1882 (1), les résultats de ce travail commun, qui avait porté sur 19 inscriptions.

Le *Rapport* de Bergaigne a une extrême importance : il est le premier travail où se trouve une chronologie de l'histoire du Cambodge, depuis le VI[e] jusqu'au XI[e] siècle çaka, où les plus anciens monuments d'Angkor soient datés avec une approximation suffisante, où les rapports de l'hindouisme et du bouddhisme dans l'empire cambodgien soient précisés. La tâche qui s'imposait après ce premier examen, était d'éditer et de traduire les textes. Les matériaux recueillis jusqu'alors n'y pouvaient suffire. D'abord ils étaient loin de comprendre tous les documents qu'on pouvait espérer réunir ; puis ils ne les présentaient que sous forme de calques, beaucoup moins exacts que des estampages; enfin on manquait souvent d'indications précises sur la situation relative des faces ou des fragments d'une même inscription.

C'est pour répondre à ces desiderata que M. Aymonier repartait bientôt pour le Cambodge (janvier 1882), investi d'une mission officielle qui lui laissait tous les loisirs nécessaires à son exploration scientifique, et exercé par M. Héron de Villefosse au procédé d'estampage dit de Lottin de Laval (2). De 1882 à 1885, il parcourut le Cambodge, le Siam, le Laos et le Sud-Annam jusqu'à Binh-định, où l'arrêta l'insurrection qui éclata à cette époque (3). Ce voyage

---

(1) Journal Asiatique, août-septembre 1882, p. 139.

(2) Il y a deux procédés d'estampage. Le premier, dit de Lottin de Laval, du nom d'un homme de lettres normand qui voyagea en Orient de 1844 à 1847, consiste à étendre le papier sur la pierre préalablement lavée et à le faire pénétrer dans les creux à coups de brosse ; le papier, une fois séché sur la pierre, conserve en relief le texte gravé en creux. Dans le second procédé, l'estampage « à la chinoise », on applique le papier comme dessus, on le fait pénétrer à petits coups de maillet, en interposant un morceau de feutre épais, enfin on noircit la surface avec un tampon imbibé d'encre de Chine. Ce dernier procédé offre de grands avantages : il est plus rapide, il n'exige qu'une feuille simple, qu'on peut enlever immédiatement après l'encrage et faire sécher au soleil ou au feu ; il permet de lire les caractères dans leur ordre naturel, au lieu de les lire à rebours ; enfin la reproduction photographique en est plus facile. Par contre, lorsque la pierre est rugueuse ou fruste, le déchiffrement est moins aisé, les caractères de l'endroit étant confus et ceux du revers d'un faible relief. L'Ecole française possède deux séries d'estampages distinguées par le mode d'exécution ; dans la 2[e] série, celle des estampages à la chinoise, les numéros sont précédés de *n*.

(3) Voir Aymonier, *Une mission en Indo-Chine*. Extrait du Bulletin de la Société de Géographie, 1892 (itinéraire détaillé); *Notes sur le Laos*. Saigon, 1885. (Extrait des

en Annam marque une date dans l'histoire de la philologie indochinoise : il fixa sans conteste la situation géographique du Champa [1] ; il révéla l'existence d'une copieuse littérature épigraphique tant en sanskrit qu'en langue vulgaire, provenant de ce royaume; enfin il mit au jour la plus ancienne inscription de l'Indochine, celle de Vô-canh, qui reportait l'histoire de la colonisation indienne à plusieurs siècles en arrière.

Le public n'eut pas à attendre longtemps les résultats de ces recherches. En 1883, le *Journal Asiatique* publiait un mémoire de M. Aymonier, inaugurant l'interprétation des inscriptions en khmer [2]. Les observations, forcément incomplètes, portaient sur 3 groupes d'inscriptions : 1° groupe du Sud et du Centre du Cambodge (13 inscriptions) ; 2° groupe de Bakô et de Lolei : inscriptions des piédroits des portes ; 3° groupe d'Angkor Vat : petites inscriptions de la galerie des enfers et de la galerie historique [3].

Ce mémoire eut pour résultat de déterminer certaines correspondances entre l'ancienne langue et la nouvelle et de fixer le sens d'un assez grand nombre de mots ainsi que la valeur des signes numériques [4].

Avec son propre travail, M. Aymonier envoyait à Paris, en plusieurs exemplaires, dont l'un était attribué à la Société Asiatique et les autres à la Bibliothèque Nationale, les estampages des inscriptions qu'il recueillait au cours de ses tournées. Bergaigne en dressait aussitôt un catalogue comprenant 304 nos, dont 143 étaient des inscriptions sanskrites en tout ou en partie. Le dépouillement de ces textes lui permettait de compléter son *Rapport* de 1882 par un nouveau mémoire [5] où il développait et rectifiait sur plusieurs points l'esquisse

---

Excursions et Reconnaissances, nos 20, 21 et 22) ; *Notes sur l'Annam*. Saigon, 1885. (Exc. et Rec. nos 24, 26 et 27) ; *Voyage dans le Laos*. Paris, 1895-1897, 2 vol. in-8o (Ann. du Musée Guimet, Bibl. d'études, vol. V-VI).

(1) Pour saisir toute la portée de cette simple remarque, il faut se rappeler qu'Henry Yule plaçait Campāpura sur le golfe de Siam, vers Kampot, pour des raisons qu'un critique aussi sagace que M. Barth jugeait « excellentes » (*ISCC.*, p. 69). Le même auteur identifiait le Champa avec le Fou-nan ; celui-ci était le Tonkin, selon Abel Rémusat, et le Siam selon Stanislas Julien. En réalité, on ignorait tout de la géographie historique de l'Indochine.

(2) *Quelques notions sur les inscriptions en vieux-khmer*. JA., 1883, I, p. 441 ; et II, p. 199.

(3) Les notes complètes du voyage de M. Aymonier, comprenant la description des monuments et l'analyse des inscriptions en langue vulgaire, ont été publiées beaucoup plus tard dans son ouvrage intitulé *Le Cambodge* (Paris, 1900-1904, 3 vol.). L'absence d'un index rendait malheureusement assez incommode la consultation de ce précieux répertoire : cette lacune est aujourd'hui comblée, grâce à M. G. Cœdès, qui s'est imposé la tâche méritoire de composer cet index : il a été publié dans le *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine*, 1911.

(4) Un tableau de ces signes est donné p. 483 du JA., p. 43 du tirage à part.

(5) *Chronologie de l'ancien royaume khmèr, d'après les inscriptions*. JA., 1884, I, p. 51.

chronologique qu'il avait précédemment donnée. C'est ainsi qu'il put faire figurer en tête des dynasties royales les noms de Çrutavarman et de Çreṣṭhavarman, distinguer les règnes jusqu'alors confondus de Sūryavarman I (924 ç.) et de Sūryavarman II (1034 ç.), fixer les dates d'avènement de plusieurs rois des IXe et Xe siècles çaka, relever les noms posthumes des onze rois de l'inscription de Sdok kak thom et ceux de quatre successeurs de Jayavarman VII, les derniers de la série épigraphique. En somme, la liste dressée par Bergaigne comprenait 34 rois, depuis les origines jusqu'au XIIe siècle çaka.

D'autre part, l'étude des inscriptions sanskrites du Champa fournissait au même savant la matière d'un remarquable mémoire (1), où il étudiait la langue et l'écriture de ces documents, la succession des rois, les données géographiques, l'histoire politique et religieuse du Champa, et dressait un catalogue des inscriptions rangées par règnes.

Peu après, M. Aymonier complétait le travail de Bergaigne par l'étude des inscriptions en langue vulgaire et en tirait d'importantes données historiques, mais surtout de précieuses informations sur l'ancienne langue du Champa (2).

Restait à publier les textes eux-mêmes : ce fut l'œuvre de MM. Barth et Bergaigne. Il fut arrêté que leur travail serait inséré dans les *Notices et extraits* publiés par l'Institut, qui assumait tous les frais de cette édition. Le premier fascicule, dû à M. Barth, parut en 1885 (3) : il renfermait 19 inscriptions du Cambodge (nos I-XIX). Bergaigne avait pris pour sa part toutes les inscriptions du Champa et une seconde série de celles du Cambodge. Quand il partit en vacances, au mois de juillet 1888, le manuscrit de ses *Inscriptions de Campā* avait été remis à l'Imprimerie Nationale ; un mois plus tard, le 6 août, il périssait au fond d'un précipice des montagnes de la Grave. Son travail fut publié en 1893 par les soins de M. Barth, aidé de MM. Senart et Sylvain Lévi (4). Il comprend 16 inscriptions du Champa (nos XX-XXXV) et 30 du Cambodge (nos XXXVI-LXV). Chaque fascicule de texte est accompagné d'un album de facsimilés magnifiquement exécutés en héliogravure par Dujardin.

Cet admirable recueil des *Inscriptions sanscrites de Campā et du Cambodge*, que nous appelons ordinairement le *Corpus*, a été la base solide de l'histoire ancienne de l'Indochine. On n'en dira jamais assez tous les mérites : l'exactitude des déchiffrements, la précision des traductions, la sagacité à démêler les problèmes complexes d'une histoire inconnue et d'une

---

(1) *L'ancien royaume de Campā dans l'Indo-Chine, d'après les inscriptions*. Paris, 1888. JA., 8e s., t. XI, 1888, p. 5 et 295.

(2) *Première étude sur les inscriptions tchames*. JA., janvier-février 1891.

(3) *Inscriptions sanscrites du Cambodge*, par M. A. Barth. Paris, 1885, in-4o et atlas gr. in-fol. (*Notices et extraits des mss.*, t. XXVII, 1re partie, fascicule 1.)

(4) *Inscriptions sanscrites de Campā et du Cambodge*, par M. Abel Bergaigne. Paris, 1893. (Ibid., fascicule 2.)

chronologie embrouillée ; la profonde érudition qui éclaire les passages les plus obscurs. Les auteurs de cette œuvre n'ont laissé à leurs successeurs qu'à imiter et à glaner.

La publication du second fascicule du *Corpus* marque un temps d'arrêt dans l'étude des inscriptions du Champa et du Cambodge. La recherche n'en fut pourtant pas entièrement délaissée. Les provinces au Nord du Bình-định, qui n'avaient pas été explorées par M. Aymonier, le furent en 1894-1898 par un colon d'Annam, M. Camille PARIS [1] qui signala les grandes ruines de Mĩ-sơn et de Đong-dương et envoya à Paris les estampages de 16 inscriptions inédites [2] ainsi que les calques des graffiti tracés sur les parois des grottes de Phong-nhà et de Lạc-sơn (Quảng-bình), ces derniers relevés pour la première fois [3]. M. Aymonier donna de ces documents un aperçu sommaire dans le *Journal Asiatique* (1896, I, 146 ; 1898, II, 359).

Quand l'Ecole française d'Extrême-Orient reprit, en 1899, la recherche méthodique des inscriptions, le nombre de celles que l'on connaissait à ce moment était, à quelques unités près, de 440 ; il est aujourd'hui de 630, soit un accroissement de 190, ainsi réparti.

	1898	1915	INSCRIPTIONS NOUVELLES
Inscriptions du Champa....	60	150	90
Inscriptions du Cambodge..	380	480	100
Total............	440	630	190

Nous ne pouvons donner ici un historique détaillé de ces découvertes, mais quelques indications sommaires ne seront pas hors de propos.

---

(1) C. PARIS. *Ruines tjames de Tây-loc.* Bull. géogr. hist., 1895, p. 234. [Rapport du 23 juin 1894 sur la découverte des ruines de Mĩ-sơn.]. — ID. *Itinéraires dans le Quang-binh, au Nord de Dong-hơi.* Ibid., 1897, p. 391. — ID. *Rapport sur une mission archéologique en Annam.* Ibid., 1898, p. 250. [Dans ce rapport, Nhơn-to = Quá-giảng.] ID. *Les stations de My-son, Tra-keu, Phong-lé.* Ibid. 1903, p. 69.

(2) Au Quảng-nam : Khương-mỹ, Chiên-đàng, Halam, Đồng-dương, Mĩ-sơn (7 inscr.), Hòa-cuc, Bồ-mưng ; au Thừa-thiên : Phu-lương ; au Quảng-trị : Hà-trung.

(3) Ceux de Phong-nhà avaient été signalés par le P. LESSERTEUR : *Inscriptions qhiames de l'ancien Ciampa.* Bull. Soc. Acad. Indochin., t. II, 1882-3 ; *Inscriptions qhiames.* Rev. française de l'étr. et des col., 1885. M. Aymonier dit à ce sujet : « Les 129 calques pris sur les inscriptions souterraines de Phong-gia et de Lac-sơn ne reproduisent que des traits informes, dont on ne pourra rien retirer, je présume. » (Bull. géogr. hist. 1897, p. 389). Ces graffiti contiennent mieux que des « traits informes » ; ils n'ont pu cependant jusqu'ici être déchiffrés ; nous avons pu lire dans l'un d'eux le nom de *Çāriputra*, qui indique au moins la présence d'un élément bouddhique.

Le Cambodge avait été si soigneusement exploré par M. Aymonier que les chances de découverte y étaient forcément restreintes. Cependant les missions accomplies par M. Lunet de Lajonquière dans les territoires de l'ancien empire cambodgien en 1900, 1904-1905 et 1907-1908, pour l'élaboration de l'*Inventaire descriptif*, firent connaître environ 50 inscriptions nouvelles. Elles furent suivies d'un certain nombre de trouvailles isolées. C'est ainsi que l'ancienne ville de Sambór (Kompong Svày), déjà visitée par Adh. Leclère, Lajonquière et Morand, a livré aux habiles recherches de Parmentier des inscriptions inédites du plus haut intérêt ; que la belle stèle de Jayavarman I à Vat Phu, exhumée en 1901 par des chercheurs de trésors, est entrée au Musée par les soins du P. Couasnon ; que d'autres inscriptions ont été signalées à Say-fong par G. Maspero, à Palhàl par G. Monod, à Bakhèng par J. de Mecquenem, à Phnom Dei par G. Demasur ; enfin que J. Commaille a exhumé deux stèles au cours des fouilles de Basak (Romduol) et relevé de curieux graffiti sur la terrasse d'Angkor Vat ainsi que sur les voûtes de Praḥ Khan et de Ta Prohm.

Au Champa, le travail débuta par le voyage de reconnaissance que nous fîmes avec M. de Lajonquière en 1899 et au cours duquel furent trouvés : à Phanrang ; deux nouveaux piédroits du temple de Svayamutpanna ; à Quảng-ngãi, la stèle de Chau-sa ; à Mĩ-sơn, la stèle de Bhadravarman I et un fragment de celle de Çambhuvarman.

L'exploration systématique de l'Annam entreprise peu après par H. Parmentier, assisté de Charles Carpeaux, pour la préparation de l'*Inventaire descriptif des monuments čams*, eut pour résultat de révéler l'existence d'une vingtaine d'inscriptions nouvelles, sans compter les 18 stèles ou piédroits extraits des ruines de Mĩ-sơn. C'est ainsi que furent connues les inscriptions rupestres de Pō Klauñ Garai, de Thạnh-sơn et de Lai-cam, une nouvelle inscription murale de Pō Nagar, une pierre inscrite encastrée dans une porte de la citadelle de Bình-định, quatre stèles ou statues inscrites à Phước-tịnh (Phú-yên) et aux environs de Cheo Reo, dans l'arrière-pays moï de cette province.

Le P. E.-M. Durand, auteur de savantes et ingénieuses études sur les coutumes et la littérature des Čams, ne mit pas un moindre zèle à s'enquérir des documents épigraphiques : ses séjours au Ninh-thuận, au Khánh-hoà et au Bình-định lui permirent de relever les inscriptions gravées sur des rochers à Thanh-hiêu, à Phú-quí, au S. de la lagune de Nai et à Ca-xơm ; de retrouver la première stèle d'An-thuận (*Inv.* 53), disparue depuis le passage d'Aymonier, et d'estamper celle de Long-thạnh ou de la pointe Sahoi (Quảng-ngãi) signalée par M. Vinet. On lui doit aussi le déchiffrement des inscriptions de Pō Romé, à Phanrang.

La recherche des antiquités čames que M. Virgile Rougier poursuivit avec tant de succès, en 1910-1911, dans les provinces de Bình-định, Quảng-ngãi,

Quảng-nam et Thừa-thiên, fit reparaître les stèles perdues d'An-thuận (*Inv.* 54) et de Kim-ngọc, et accrut l'inventaire épigraphique de 11 documents nouveaux trouvés à Chánh-Mẫu, Phú-sơn, Đại-tín [Bình-định], Phú-quí [Quảng-ngãi], Hương-quế, Thạch-bích, Trà-kiệu, An-thai, Hoá-quế [Quảng-nam] et Lai-trung [Thừa-thiên].

Mentionnons enfin, pour terminer cette revue des trouvailles épigraphiques au Champa, celles d'ODEND'HAL à Yang Prong (Darlac), d'Ed. HUBER à Bằng-an (Quảng-nam), du Dr BARGY à Phú-thuận (id.), du P. CADIÈRE à Dinh-thị et à Huế (Thừa-thiên), de M. de LA SUSSE à Nhân-biểu (Quảng-trị), de Ch. MAYBON à Bác-hạ ou Rồn (Quảng-bình).

L'Ecole française n'a pas borné sa tâche à la recherche de nouveaux document; elle en a poussé activement l'étude. Nous avons contribué à cette œuvre par les présentes *Notes*; MM. CŒDÈS et HUBER y ont pris également une large part. Nous ne pouvons suivre ces recherches dans le détail, mais il ne sera pas inutile de résumer brièvement ce qu'elles ont apporté de nouveau à notre connaissance de antiquités indochinoises.

Au Cambodge, le problème des origines a été serré de plus près. La savante étude de M. PELLIOT sur le Fou-nan (1) a été précisée et fortifiée par le témoignage des inscriptions. Nous avons essayé de démêler les deux légendes qui se trouvent au berceau de la monarchie cambodgienne : celle du Brahmane et de la Nāgī, Kauṇḍinya et Somā, et celle du maharṣi et de l'Apsaras, Kambu et Merā (non Perā, comme on avait lu précédemment) (2). M. CŒDÈS a suivi la légende de la Nāgī jusque dans le royaume hindou des Pallavas, auquel d'autres indices encore semblent rattacher le royaume cambodgien (3). M. BARTH a démontré, par l'inscription de Phou Lokhon, qu'un des plus anciens rois du Cambodge, Mahendravaman était le frère cadet de Bhavavarman, et qu'avant de monter sur le trône, il portait le nom de Citrasena, qui permet de l'identifier avec le Tche-to-sseu-na des annales chinoises, qui conquit le Fou-nan (4). M. CŒDÈS a trouvé dans l'inscription B 3, 7 du Musée (*supra*, p. 26) un nouveau roi, Bhavavarman II, régnant en 561 çaka = 639 A. D., entre Içānavarman et Jayavarman I (5); et dans le fragment de Lbo'k Sran (*Bull.*, V, 419) un nouveau Jayavarman, qui se place en 703 ç. entre les deux autres rois du même nom, le premier régnant en 589 ç. et le second, qui établit sa résidence sur le mont Mahendra en 724 ç. Une inscription

(1) Paul PELLIOT. *Le Fou-nan*, BEFEO., III, 248; *Le Fou-nan et les théories de M. Aymonier*. Ibid., IV, 385.

(2) L. FINOT. *Sur quelques traditions indochinoises*. BCAI., 1911, p. 20.

(3) G. CŒDÈS. *Etudes cambodgiennes. I. La légende de la Nāgī*. BEFEO., XI, 391.

(4) A. BARTH. *Inscription sanscrite de Phou Lokhon*. BEFEO., III, 442.

(5) G. CŒDÈS. *Inscription de Bhavavarman II, roi du Cambodge*. BEFEO., IV, 691.

de Prasat Khnà [1] lui a permis de démontrer l'existence contestée d'un roi Udayādityavarman I, neveu de Jayavarman V, auquel il succède en 923 çaka. Enfin la généalogie de Jayavarman VII à Ta Prohm, mieux interprétée, a permis d'ajouter à la liste des rois Harṣavarman IV, qui occupa le trône vraisemblablement entre Sūryavarman II et Dharaṇīndravarman II [2].

Nous avons donné de l'inscription de Ban That (BEFEO., XII, 11) un nouveau texte, qui a permis de reléguer définitivement hors du terrain historique la prétendue expédition de Sūryavarman II à Ceylan.

Les stèles contenant l' « édit des hôpitaux » [3] et la grande inscription de Ta Prohm mentionnée ci-dessus ont fourni une quantité de données précieuses sur le régime des établissements ecclésiastiques et hospitaliers à l'époque de Jayavarman VII.

L'archéologie cambodgienne a bénéficié dans une mesure appréciable des renseignements extraits des documents épigraphiques. C'est ainsi qu'a été mise hors de doute la destination, si longtemps contestée, des édicules où la tradition indigène voit des « bibliothèques » : un de ces édicules, situé dans l'angle S.-E. de la cour de Prasat Khna, porte une inscription qui le qualifie expressément de « bibliothèque » *(ayaṃ pustakāçramaḥ)* [4]. Une inscription du Phnoṃ Bakhèng, de 890 çaka, découverte en 1911, nous apprend que ce temple portait le nom de Yaçodhareçvara et était, selon toute apparence, l'œuvre de Yaçovarman [5].

Un petit poème de 7 vers sanskrits, gravé sur la paroi de la grotte de Poṅ Práḥ Thvār, sur le Phnoṃ Kulen, nous renseigne de la manière la plus précise sur l'origine de cette grotte : elle était nommée Çambhuguhā et servait de retraite à l'anachorète Dharmāvāsa, qui l'embellit des sculptures, qu'on y voit encore, à une date qu'on peut fixer aux dernières années du Xe siècle çaka [6].

Une autre grotte du Kulen, celle de Práḥ Put Lơ, porte également gravées deux inscriptions, l'une en khmèr, de 869 ç., l'autre composée de deux strophes, la première en mauvais sanskrit, la seconde en langue vulgaire, où M. Rœské a reconnu la curieuse application de la métrique sanskrite à un texte khmèr [7].

---

(1) Id. *Etudes cambodgiennes*. V. *Une inscription d'Udayādityavarman I*. BEFEO., XI, 400.

(2) Id. *La stèle de Ta-Prohm*. Ibid. VI, 44.

(3) L. Finot. *L'inscription sanskrite de Say-fong*. BEFEO., III, 18 ; Barth. *Les doublets de la stèle de Say-fong*. Ibid. III, 460. Cf. *supra*, n° XVIII.

(4) G. Cœdès. *Etudes cambodgiennes*. VI. *Des édicules appelés bibliothèques*. BEFEO., XI, 405.

(5) Id. *Etudes cambodgiennes*. III. *Une nouvelle inscription de Phnoṃ Bàkheṅ*. Ibid., XI, 396.

(6) Id. *Id*. IV. *La grotte de Poṅ Práḥ Thvār (Phnom Kulen)*. Ibid., XI, 398.

(7) J. Rœské. *Les inscriptions bouddhiques du mont Koulen*. JA., 1914, I, p. 637.

Si l'étude des inscriptions a sensiblement accru nos connaissances sur la chronologie, les institutions et l'archéologie du Cambodge, le progrès a été plus important encore en ce qui concerne l'ancien Champa. L'abondante documentation épigraphique recueillie dans le cirque de Mĩ-sơn n'a pas seulement permis de tracer, à l'aide de monuments datés, l'évolution de l'art čam, elle a renouvelé dans une large mesure l'histoire de ce royaume. Au point de vue chronologique, elle nous a révélé l'existence de toute une dynastie, depuis le fondateur Gaṅgārāja, qui fit un pèlerinage au Gange, jusqu'à Vikrāntavarman (V^e^-VIe siècle çaka), ainsi que les liens de famille qui unirent à cette époque la famille royale du Champa à celle du Cambodge. Incidemment nous est donnée la légende des origines du Cambodge, qui a permis de rattacher cette tradition à celle des Pallavas de l'Inde. Les événements politiques des XIe-XIIe siècles çaka ont également reçu de ces textes une lumière toute nouvelle. La localisation des deux principautés de Vijaya et d'Amarâvatī au Bình-định et au Quảng-nam est un autre résultat appréciable, de même que l'existence de grands clans désignés par des noms de végétaux (1). Le temple bouddhique de Đồng-dương, bien que beaucoup moins riche en inscriptions que celui de Mĩ-sơn, a restitué à l'histoire la dynastie que M. G. Maspero a proposé d'appeler « dynastie de Đồng-dương » (2) et qu'il serait peut-être préférable de nommer « dynastie d'Indrapura », puisque tel était, à la fin du IXe siècle çaka, le nom de la capitale du Champa, située à cette époque dans la région de Đồng-dương. Les rochers inscrits de Pō Klauṅ Garai ont ajouté quelques faits à l'histoire du Pāṇḍuraṅga (BEFEO., IX, 205). Rappelons enfin les nouvelles lectures que nous avons proposées plus haut (p. 39) pour les signes numériques et les conséquences qui en découlent pour la chronologie du Xe au XIIe siècle çaka.

Il n'y a pas lieu d'insister sur les faits nouveaux consignés dans les *Notes* qui précèdent. Mais nous devons rappeler ceux qui ont été acquis à l'histoire par les heureuses recherches d'Edouard Huber (3), qui a étudié 12 inscriptions nouvelles (4) et déchiffré plus ou moins complètement 7 autres stèles déjà signalées (5).

---

(1) On a tiré de ce fait, assurément intéressant, des conséquences très exagérées : dans le *Royaume de Champa* de M. G. Maspero, l'Aréquier au Nord et le Cocotier au Sud sont en quelque sorte les deux pôles de l'histoire du Champa. Rien, dans l'unique texte où sont mentionnés ces deux clans, n'autorise d'aussi vastes conclusions.

(2) G. Maspero. *Le Royaume de Champa*, p. 153.

(3) Ed. Huber. *Etudes indochinoises*, VI-XII. BEFEO., XI, 1 et 259.

(4) Sur ce nombre, le Quảng-nam en a fourni 7 : Hương-quê, Thạch-bích, Tra-kiêu, An-thái, Hoá-quê, Bằng-an et Phu-thuận. Les 5 autres ont été trouvées : 2 au Thừa-thiên : Lại-trung et Huê ; une au Quảng-trị : Nhan-biều ; et une au Quảng-bình : Bac-hạ ou Rôn.

(5) Stèle de Mĩ-sơn nos II (revers) et X ; Bo-mưng ; Chau-sa ; Phu-lương ; Lạc-thanh ; Ha-trung.

Le premier fait qui ressort de ces textes est la filiation, jusque là obscure, du roi Prakāçadharma. Nous savions qu'il était fils de Jagaddharma et de la princesse cambodgienne Çarvāṇī, fille d'Içānavarman. Nous savons maintenant que ce Jagaddharma était petit-fils de la fille du roi Kandarpadharma, c'est-à-dire qu'un des trois fils de cette fille, vraisemblablement Bhadreçvaravarman, était le père de Jagaddharma. Si on ajoute à cette donnée la lecture, due à M. Cœdès (1), des deux noms royaux qui manquaient à notre transcription de la stèle III de Mĭ-sơn, nous avons maintenant un tableau du *Gaṅgārājavaṃça* auquel font défaut seulement les rois dont leurs descendants n'ont pas jugé à propos de nous conserver le souvenir. Ce vaṃça comprend : Gaṅgārāja ; Manorathavarman ; Rudravarman I ; Çambhuvarman, son fils ; Kandarpadharma, son fils (VIe siècle çaka) ; Prabhāsadharma (2), son fils ; Bhadreçvaravarman, son neveu ; Prakāçadharma, son petit-fils (par son père Jagaddharma) ; Vikrāntavarman.

Sur la dynastie suivante, que M. Maspero appelle « dynastie de Pāṇḍuraṅga », nous n'apprenons rien de nouveau. Par contre, l'histoire de la « dynastie de Đồng-dương » ou d'Indrapura se détache plus nettement à la lumière de ces textes.

Les premiers rois de cette dynastie sont : Rudravarman II, Bhadravarman II, son fils ; et le fils de ce dernier Indravarman II. Celui-ci mettant quelque insistance à déclarer qu'il doit son trône à ses propres mérites et non à son père ou à son grand-père, M. Maspero en a conclu que Rudravarman et Bhadravarman n'avaient pas régné. Cette opinion était déjà bien difficile à concilier avec les termes de l'inscription de Đồng-dương (BEFEO., IV, 87), qui non seulement leur donne le titre de « roi », mais qui les range expressément parmi « ceux qui occupèrent le trône à Campāpura » *(ye te pi copādadire tha rājyaṃ Campāpure)* ; elle n'est pas moins nettement contredite par l'inscription d'An-thái, qui relate une fondation « du roi Çrī-Bhadravarman » (*Çrī-Bhadravarmmanṛpateḥ*). Il convient donc de maintenir ces deux princes sur nos listes dynastiques.

Le règne de leur successeur Indravarman II n'était représenté jusqu'ici que par la première stèle de Đồng-dương, datée de 797 çaka ; nous avons maintenant celle de Bo-mưng, d'où il résulte que ce roi était encore sur le trône en 811, ce qui permet de reconnaître en lui l'adversaire de Yaçovarman, roi du Cambodge.

A sa mort, le trône passa à son neveu J. Siṃhavarman I, qui régnait en 820 çaka et auquel succède son fils J. Çaktivarman, roi nouveau, dont le nom nous est fourni par l'inscription de Nhan-biều.

(1) G. Cœdès, *Note sur deux inscriptions du Champa*. BEFEO., XII, VIII.

(2) M. Cœdès hésite entre les lectures Çribhāsa et Prabhāsa ; mais l'existence à Mĭ-sơn d'un sanctuaire de Prabhāseçvara semble être en faveur de la seconde, qui toutefois donne un vers faux.

A cette époque se placerait, selon G. Maspero, avec le règne de Haravarman, un changement de dynastie, « dont, à vrai dire, nous ne possédons qu'une preuve : l'absence, sur les monuments du Nord, d'inscription tracée par les successeurs de Haravarman, qui au contraire en ont laissé plusieurs dans les temples de la région Sud [1]. » Ce « Haravarman » est à biffer de la liste : il doit son existence à une fausse lecture de Bergaigne, que nous avons eu le tort de répéter, et que Huber a corrigée depuis en « Bhadravarman ». Ce Bhadravarman, auteur d'une des inscriptions de la stèle de Pō Nagar, des inscriptions de Bàng-an et de Lạc-thành, et mentionné dans l'inscription de Phu-lương, régnait en 832 ; nous ignorons quels rapports de parenté l'unissaient aux rois précédents, mais il se réclamait certainement de la même origine, puisque, comme les premiers princes de cette dynastie, il se prétend descendant de Bhṛgu (Hoá-quê, XVI), qu'il est loué après eux sur les mêmes stèles, qu'il garda leurs mandarins à son service (Hoá-quê, Nhan-biều), enfin qu'il avait épousé la nièce de la reine d'Indravarman II (Hoá-quê). Il continue donc la dynastie d'Indrapura.

Telles sont les principales données chronologiques nouvelles qu'apportent les inscriptions recueillies par Huber. Il serait trop long d'énumérer ce qu'elles ajoutent à l'histoire religieuse, à l'archéologie, à la géographie historique de l'ancien Champa. Citons seulement : la date des temples de Bang-ân et de Hà-trung; la consécration d'un sanctuaire (*pūjāsthāna*) à Viṣṇu Puruṣottama (Dương-mong) ; la restauration, à Mĩ-sơn, d'un autel de Lakṣmī (qui toutefois n'était pas, comme l'a cru Huber, l'autel du Grand Temple) ; des fondations bouddhiques (Rôn, An-thái), qui confirment la place prépondérante, pour ne pas dire exclusive, que tenait Avalokiteçvara dans le bouddhisme du Champa ; de curieux traits de mœurs : le mandarin polyglotte et poète, qui interprétait à première vue les messages des rois étrangers et composa les praçasti de 7 temples (Hoá-quê) ; le mandarin magicien, qui fit deux fois à Java (*Yavadvīpapura*) le « voyage pour acquérir la science magique » (*siddhayātrā*) [Nhan-biều], etc.

Il résulte encore de ces recherches une conclusion d'un autre ordre : c'est que, malgré les enquêtes les plus diligentes, l'épigraphie du Champa est loin d'avoir dit son dernier mot et que de nouvelles explorations ou d'heureux hasards feront sans doute reparaître d'autres documents par lesquels sera résolu plus d'un problème qui nous arrête aujourd'hui.

M. Aymonier avait étendu ses enquêtes sur le Siam et le Laos en tant que dépendances de l'ancien empire cambodgien, mais il n'avait pas recherché systématiquement les inscriptions thaï, et celles dont il avait pris des estampages

---

(1) *Le Royaume de Champa*, p. 153.

n'avaient été l'objet d'aucun essai de déchiffrement. C'est à la Mission Pavie que nous sommes redevables d'une première étude d'ensemble sur un domaine jusque là fort négligé (1). M. Pavie estampa à Bangkok, Xieng Rai, Xieng Mai, Lampoun, Luang Prabang, 31 inscriptions d'époques très diverses et d'intérêt très inégal, que le P. Schmitt se chargea de déchiffrer et de traduire (2). Le travail de ce digne et savant missionnaire n'est pas à l'abri de la critique, mais il a rendu trop de services pour qu'on ne l'absolve pas volontiers de quelques erreurs (3). S'il ne rappelle que de loin la haute tenue scientifique du *Corpus*, il en a du moins imité la scrupuleuse bonne foi. On n'y rencontre aucun de ces faciles escamotages qui dissimulent l'embarras de l'épigraphiste. Ici le lecteur a sous les yeux les facsimilés des documents avec une transcription complète et une traduction littérale : chacun peut contrôler le travail de l'éditeur et se faire sa propre opinion.

Les recherches de M. Pavie furent complétées par Fournereau, qui recueillit, au cours de sa mission de 1891-1892, 16 inscriptions qu'il publia dans son *Siam ancien* en facsimilé, texte et traduction (4). Pour les textes en thaï, il avait eu recours à l'inépuisable obligeance du P. Schmitt ; quant aux textes en pâli, M. Barth accepta la tâche de les préparer pour l'impression ; en outre, déférant au vœu suprême de Fournereau, il se chargea de diriger la publication posthume du second volume de l'ouvrage.

La *Mission Pavie* et le *Siam ancien* sont jusqu'à présent les seules sources auxquelles on puisse s'adresser pour l'étude de l'épigraphie thaï (5). Tout en rendant justice à ces travaux méritoires, il faut bien reconnaître qu'ils ne répondent pas entièrement aux exigences de la philologie et que l'œuvre du P. Schmitt devrait être reprise et complétée suivant une méthode plus stricte.

---

(1) Bastian avait traduit dès 1865 l'inscription de Râma Kaṃhèng. JASB., 1865, t. XXXIV, p. 31-36.

(2) Les plus importants de ces documents sont, outre la stèle de Râma Kaṃhèng, l'inscription thaï de Jum et l'inscription khmère de Sokhothai.

(3) C'est ainsi qu'il a « complété » l'inscription khmère de Sokhothai par une « ancienne traduction thaïe » évidemment apocryphe (p. 204), qu'il fait voyager Hiuan Tsang au Siam (p. 212), etc. Son système de transcription est extraordinaire et défigure les mots de la manière la plus déconcertante.

(4) L. Fournereau. *Le Siam ancien*. Paris, 1895-1908, 2 vol. (Ann. du Musée Guimet, t. XXVII et XXXI, 2). Sur ces 16 inscriptions, 3 avaient déjà été publiées dans la *Mission Pavie* : ce sont les nos V (inscription khmère de Sokhothai, Pavie no II), VIII (inscr. de Râma Kaṃhèng, Pavie no I) et XV (inscription de Jum, Pavie no III).

(5) Il faut y joindre l'excellente édition de l'inscription de Râma Kaṃhèng, par C. Bradley, publiée sous le titre de : *The oldest known writing in Siamese. The Inscription of Phra Ram Khamhæng of Sukhothai, 1293 A. D.* (*Journ. Siam Soc.*, vol. VI, Pt. I, 1909). Une inscr. laotienne de Xieng-sen, datée de 850=1488 A. D. a été éditée par E. Lorgeou, avec facsimilé et traduction, dans Morand, *Notes et images pour mieux faire connaître les monuments et les arts des anciennes civilisations du Cambodge et du Laos.* Fascicule 2. Carqueiranne, 1907, p. 29.

La sphère d'influence de l'empire cambodgien, qui englobait les bassins de la Ménam et du Mékhong (Siam et Laos), laissait en dehors de son rayon deux régions, qui semblent avoir été plutôt orientées du côté de l'Inde : la Péninsule malaise et la Birmanie. Nous devons en dire quelques mots pour compléter cet exposé de l'épigraphie indochinoise.

La Péninsule malaise ne nous a conservé que de rares inscriptions, illisibles pour la plupart ou réduites à de simples formules. Seuls, l'âge de leur écriture ou leur caractère religieux permettent certaines conclusions générales. Il résulte de quelques inscriptions sanskrites, dont l'écriture date du V[e] siècle environ, qu'à cette époque, des colonies hindoues étaient établies sur les côtes Est et Ouest de la presqu'île. A l'Ouest, leurs principaux établissements devaient être situés en face de Pinang ; les inscriptions trouvées dans cette région sont bouddhiques : telle l'inscription bien connue du Mahānāvika Buddhagupta, demeurant à Raktamṛttikā. A l'Est, le grand centre hindou était probablement à Çrī Dharmarāja (Ligor). Nous ignorons si cet Etat était bouddhiste dès le V[e] siècle, mais il est certain que le bouddhisme y florissait au VIII[e]. A peu près à la même époque (VIII[e] siècle), on constate l'existence à Ta Kua Pa d'une colonie d'Hindous, qui y a laissé une inscription en tamoul. A Mergui, quelques inscriptions témoignent de la domination birmane sur cette contrée à une époque assez ancienne.

Les premiers renseignements sur les inscriptions de Singapour et de la province de Wellesley sont dus à J. PRINSEP (1837), que suivirent James Low et J. LAIDLAY (1848-1849). L'ensemble de ces documents a été étudié par KERN (1883). Enfin la mission confiée à M. LUNET DE LAJONQUIÈRE par l'Ecole française d'Extrême-Orient en 1907-1908, a eu pour résultat la découverte de quelques nouvelles inscriptions, dont nous avons donné une analyse sommaire dans un article où on trouvera également la bibliographie du sujet (1).

Autant l'épigraphie de la Péninsule malaise est pauvre, autant celle de la Birmanie est abondante. Les Birmans ont attendu jusqu'au XI[e] siècle pour faire parler la pierre, mais ils se sont appliqués à compenser ce retard par une accablante prolixité (2). Nulle part on n'a autant prodigué les inscriptions : celles qui subsistent se comptent par milliers. Pour tirer parti de

(1) L. FINOT. *Inscriptions du Siam et de la péninsule malaise (mission Lunet de Lajonquière)*. BCAI., 1910, p. 147. L'inscription de Ta Kua Pa a été publiée par HULTZSCH (JRAS. 1913, p. 337 et 1914, p. 397).

(2) Une des plus étonnantes manifestations de cette prodigalité est le Tipiṭaka gravé, par ordre du roi Mindon (1853-1878) sur 729 stèles rangées sous autant de petits dômes en maçonnerie, près de la pagode Kuthodaw ou Mahāloka Mārajina, à Mandalay. Les trustees de la pagode ont formé le projet d'y joindre 550 autres stèles contenant les principales portions des Aṭṭhakathās.

cette masse énorme de documents, il eût fallu un service bien outillé : la parcimonie administrative confia cette tâche (avec beaucoup d'autres) à un unique « archéologue du Gouvernement » : on ne saurait s'étonner qu'il n'y ait pas suffi et que les études épigraphiques en soient encore, dans ce pays, à leurs premiers pas.

Elles furent inaugurées par E. FORCHHAMMER, nommé « Government Archæologist » en 1881. Ce laborieux érudit mourut neuf ans plus tard (avril 1890), avant d'avoir pu mettre en œuvre les matériaux qu'il avait rassemblés. M. TAW SEIN KO, son assistant, se chargea de transcrire en caractères birmans modernes les estampages de Forchhammer et d'en surveiller l'impression ; mais là se borna son rôle, et le gros in-4° publié en 1892 sous le titre de *The Inscriptions of Pagan, Pinya and Ava* ne contient, hormis le titre, pas un mot d'anglais ([1]). Il fit suivre ce premier volume de quatre autres également massifs et impénétrables ([2]). Les deux premiers reproduisent simplement la collection des stèles conservées à l'Arrakan Pagoda de Mandalay et exécutées dans les premières années du XIX[e] siècle par ordre du roi Bodawpaya (1781-1819).

L'histoire de cette collection est assez curieuse : la voici, telle que la raconte M. Taw Sein Ko: « Il y a environ cent ans, le roi Bodawpaya, remarquant la diminution du revenu du Trésor royal causée par la grande extension des biens *wuttagan* ou fondations religieuses, ordonna de rassembler les inscriptions consacrant des terres aux pagodes, dans le but d'en réduire la superficie et de les reconsacrer ainsi réduites. Les nouvelles inscriptions gravées par l'ordre du roi furent déposées dans l'Arrakan Pagoda, mais les originaux, dont le nombre était de 600 environ, furent perdus de vue. » ([3]) Peut-être une enquête sommaire eût-elle fait reparaître assez promptement les originaux « perdus de vue », car ils furent retrouvés en grande partie sept ans plus tard à Amarapura dans la pagode Sin-gyo-shwe-gu et placés sous un abri près de la pagode Patodawgyi ([4]). En présence de cette découverte, l'intrépide Superintendent n'hésita pas, ayant publié en 1000 pages les copies de Mandalay, à en consacrer 900 autres aux 485 originaux d'Amarapura ([5]). Ce

---

([1]) *The Inscriptions of Pagan, Pinya and Ava*. Rangoon, 1892, in-4°.

([2]) *Inscriptions copied from the stones collected by King Bodawpaya and placed near the Arakan Pagoda, Mandalay*. Rangoon, 1897, 2 vol. in-4°. — *Inscriptions collected in Upper Burma*. Ibid., 1902-1903, 2 vol. in-4°.

([3]) *Report on the archæological work in Burma for the year 1904-1905*, p. 4.

([4]) D'autres ont été retrouvés dans le district de Sagaing. Il résulte de la comparaison des stèles originales avec celles de Bodawpaya que ces dernières ne sont pas des reproductions très fidèles et que, non seulement le langage y est modernisé, mais que les dates mêmes ont parfois été mal copiées : l'édition de ces textes n'a donc qu'une faible valeur scientifique. (*Rep.* 1915, p. 31).

([5]) *Original Inscriptions collected by King Bodawpaya in Upper Burma and now placed near Patodawgyi Pagoda, Amarapura*. Rangoon, 1913, in-4°.

dernier volume se distingue des précédents par un progrès inespéré : il est pourvu d'une préface. Ce luxe insolite vient de ce qu'il a été publié par les soins de M. DUROISELLE pendant sa direction intérimaire du Service archéologique. Il contient les plus anciennes inscriptions birmanes connues : trois d'Anuruddha, datées de 420 = 1058 A. D., une de Manuha, le roi captif de Thatôn, en date de 429 = 1067 A. D., enfin une de Sawlu, de 444 = 1082 A. D. C'est seulement après ces documents que se place celui que l'on considérait jusqu'ici comme le premier en date : le pilier quadrilingue de Myazedi (*Inscriptions of Pagan*, traduction, p. 97).

Ces 6 volumes, auxquels un septième, déjà en préparation, ne tardera pas à se joindre, forment donc, sauf quelques textes isolés, le *Corpus* des inscriptions de Birmanie. Comment se classent ces documents ? La plupart sont en birman. Les autres — si on excepte un certain nombre de médaillons d'argile (1) avec une formule sanskrite — sont en pāli, en môn et dans la langue inconnue qu'on est convenu d'appeler « Pyu ». M. Duroiselle, dans l'inventaire qu'il en a dressé en 1912 (2), c'est-à-dire avant la publication du volume d'Amarapura, compte 60 inscriptions en pāli, 17 en môn et 5 en « pyu » : ces nombres se sont légèrement accrus depuis.

La publication des inscriptions pālies, dont s'est chargé M. Duroiselle (3), ne présente aucune difficulté spéciale ; mais il en est tout autrement des deux autres catégories.

Les textes môns, même modernes, sont à l'heure actuelle d'une lecture ardue pour ceux qui, habitant loin du Siam ou de la Birmanie, n'ont pas à leur

---

(1) Ces médaillons, appelés assez improprement « tablettes votives », portent une légende, soit en sanskrit (ordinairement la formule *ye dharmā*), soit en pāli ou à la fois en sanskrit et pāli. Les premiers, dont l'écriture appartient aux alphabets du N. de l'Inde au Xe-XIe siècle, doivent avoir été importés de l'Inde en Birmanie ; ceux à légende pālie sont apparemment des produits de l'industrie locale. Un certain nombre portent le nom du roi Aniruddha : « Saccaka-dānapati-mahārāja-Çri-Aniruddhadevena kato ayam ; — eso bhagavā Mahārāja-Siri-Aniruddhadevena kato vimuttattham sahattheneva ti ». *Burma Rep.* 1913, p. 16 ; 1915, p. 16.

(2) Ch. DUROISELLE, *Inventaire des inscriptions pālies, sanskrites, môn et pyu de Birmanie*. BEFEO., XII, VIII, p. 19.

(3) Le texte pāli des Inscriptions de Kalyāṇi (Pégou) a été publié par TAW SEIN KO, *The Kalyāṇī Inscriptions erected by King Dhammaceti at Pegu in 1476 A. D. Text and translation*. Rangoon, 1892. — ID. *Some remarks on Kalyāṇī Inscriptions*. (Indian Antiquary, 1894.) On a trouvé à Maunggun, près de Prome, deux plaques d'or contenant des formules bouddhiques en pāli, qui paraissent remonter au VIe s. de J.-C. (Epigraphia indica, V, 101). Dans la même région, à Hmawza (ancien Prome), on a exhumé trois fragments d'une tablette en terre cuite contenant un texte du *Vibhaṅga*, à peu près de la même époque. Voir L. FINOT, *Un nouveau document sur le bouddhisme birman* (JA., 1912, II, p. 121) ; ID. *Le plus ancien témoignage sur l'existence du canon pāli en Birmanie* (JA., 1913, II, p. 193).

disposition la précieuse ressource des lettrés indigènes et sont réduits à ce misérable outil qu'est le Manuel de Haswell. Il en ira tout autrement le jour où sera réalisé le projet de dictionnaire môn pour lequel, comme l'a démontré M. Duroiselle, existent des matériaux abondants et facilement utilisables [1]. Mais fût-il dès maintenant entre nos mains, cet utile instrument de travail ne suffirait pas à rendre immédiatement intelligible la langue archaïque des inscriptions. En assumant la tâche de publier et de traduire ces textes obscurs, M. Blagden a fait preuve de courage et de dévouement. Son premier essai dans ce nouveau domaine, l'interprétation du pilier de Myazedi, que l'enthousiasme de M. Taw Sein Ko (*Rep.*, 1911, p. 20.) compare, avec quelque exagération, au déchiffrement de la stèle de Rosette, est un gage certain de l'excellente méthode qui préside à ce travail et du succès qui l'attend [2]. Les principaux documents à déchiffrer sont, outre la face mône du pilier quadrilingue de Myazedi (1084 A. D.), qui existe en deux exemplaires [3], 9 piliers carrés trouvés à Pagan, près de la porte Sarabhā [4], où le texte môn est accompagné d'un *nissaya* birman ; deux stèles à droite et à gauche de l'entrée Est de Shwe Zigôn ; une autre à l'entrée Est de Shwe Dagôn, datée de 1485 A. D. [5] ; deux à Shwe Sandau (Prome) ; les 7 stèles en môn qui font partie des 10 stèles de Kalyāṇī ; 8 inscriptions trouvées aux environs de Pégou par M. Stewart en 1913, 5 autres par M. Duroiselle à Twante, enfin trois stèles fort endommagées découvertes récemment au Pégou près des pagodes appelées Bhikkhunī-Taik, Mo-Net et Dhamma-Taik (*Rep.*, 1915, p. 30). Il faut y ajouter : 1° quelques « tablettes votives » portant à l'avers l'effigie du Buddha et au revers une légende en môn (*Rep.*, 1914, p. 22) ; 2° les légendes en môn qui accompagnent les scènes des jātakas sur les briques émaillées des pagodes Ananda (Pagan), Shwegugyi et Ajapāla (Pégou) [6].

---

(1) Ch. Duroiselle, *Talaing Nissayas* (Journ. Burma Research Society).

(2) C. O. Blagden, *The Talaing Inscription of the Myazedi Pagoda at Pagan*. JRAS., 1909, p. 1017 ; Id. *A farther Note on the Inscriptions of the Myazedi Pagoda, Pagan, and other Inscriptions throwing light on them*. JRAS. 1910, p. 797. *Two corrected readings in the Myazedi Talaing Inscription*. Ibid., 1912, p. 486.

(3) Le premier est au Musée de Pagan, le second est resté dans l'enceinte de la pagode.

(4) La porte Sarabhā (milieu du IX[e] siècle) est la seule subsistante des 12 portes de brique qui ornaient les murs de Pagan. (*Rep.* 1914, p. 27.)

(5) Ces trois stèles ont été découvertes par Forchhammer qui a traduit le texte birman de la dernière (*The Shwe Dagon Pagoda*, 1891, p. 6).

(6) Il y a 400 de ces briques à Ānanda, 86 à Shwegugyi et Ajapāla. Voir : Ed. Huber, *Les bas-reliefs du temple d'Ānanda à Pagan*. BEFEO., XI, 1. Blagden, *Some Talaing Inscriptions on glazed tiles*. JRAS., 1912, p. 689. Id., dans *Journal of the Burma Research Society*, vol. V. Duroiselle, dans *Rep.*, 1915, p. 27. Des spécimens de ces briques sont donnés dans les *Reports* de 1913 et 1914. Les briques similaires du Maṅgala Cetiya et de Pet-leik Paya, à Pagan, portent des légendes en birman. Cf. A. Grünwedel, *Glasuren aus Pagan* (Veröffentlich. aus d. k. Mus. f. Volkerkunde, 1897) ; *The Plaques found at the Petleik Pagoda, Pagan* (Arch. Surv. of India, 1906-7, p. 127).

Outre les inscriptions en birman, pâli et talaing, on a découvert en Birmanie un petit nombre de textes dans une écriture indienne d'aspect archaïque et dans une langue inconnue qu'on est convenu de désigner par le nom de *Pyu*. Les *Pyu* avaient leur centre à Prome, l'ancienne capitale de la Birmanie avant Pagan. Les Chinois ont appelé d'après eux « P'iao » le royaume birman ; c'est également le nom que lui donnaient les Arakanais. Ils avaient encore une certaine importance au XII[e] siècle, puisque le roi Alaungsithu (1112-1187 A. D.) s'enorgueillit du titre de « seigneur des cent mille Pyu », mais ils disparaissent de la scène après cette époque. La plupart des inscriptions en langue inconnue ayant été trouvées à Prome, on a choisi avec raison le nom de Pyu, comme une étiquette commode pour désigner cet idiome.

On connaît aujourd'hui une quinzaine d'inscriptions Pyū :

une face du pilier de Myazedi, en 2 exemplaires ;

une stèle à Pagan avec une inscription chinoise sur l'autre face ;

un fragment de stèle à Amarapura dans la collection de Bodawpaya ;

une pierre inscrite trouvée à Halingyi (district de Schwebo) [*Rep.*, 1913, p. 15 ; 1914, p. 21] ;

les 2 inscriptions Kyaukka Thein et Bébégyi (Prome), gravées au-dessous d'un bas-relief bouddhique ;

7 inscriptions sur des urnes funéraires.

Les trouvailles de Prome sont le résultat des fouilles inaugurées en janvier 1907 par le général de Beylié à Yathemio ou Hmawza, l'ancien site de Prome, à 5 milles E. de la ville actuelle, et poursuivies depuis lors par le Service archéologique de Birmanie (1). Le général trouva les deux premières inscriptions pyu dans Bebe Pagoda et Kyaukka Thein (*Rep.*, 1908, p. 13). On exhuma postérieurement trois ou quatre tablettes votives. Mais la découverte la plus importante faite par la suite fut celle du site connu sous le nom de « cimetière pyu » (Pyu Thingyaing), près de la pagode Payagyi, dont la fouille fit apparaître 5 urnes funéraires, 4 en pierre et 1 en terre, toutes portant des inscriptions pyu, quelques-unes parfaitement conservées.

M. Blagden, qui a étudié ces curieux documents (2), aboutit aux conclusions suivantes. Le pyu est un idiome tibéto-birman, quasi-monosyllabique, supprimant les consonnes finales et comportant environ 6 tons, marqués dans l'écriture par l'anusvāra, le visarga et leurs combinaisons. Les légendes pyu des urnes contiennent les noms sanskrits Harivikrama, Sīhavikrama, Sūriyavikrama, d'où semble résulter l'existence à Prome d'une dynastie royale ayant un protocole hindou et usant du pyu comme langue officielle. Ces noms royaux sont

(1) G[al] de Beylié, *Prome et Samara*, Paris 1907.

(2) C. O. Blagden, *A preliminary study of the fourth text of the Myazedi Inscriptions*, JRAS, 1911, p. 366. Id. *The Pyu Inscriptions*, EI. vol. XII, 1913, p. 127.

précédés de *tdạ: ḅa:* (*tdạ:* = « roi », *ḅa:*, préfixe honorifique). Les noms de nombre, dont quelques-uns sont établis par le texte bilingue de Myazedi et les autres suggérés par la comparaison avec d'autres langues tibéto-birmanes, seraient les suivants : *ta*, 1 ; *hni*, 2 ; *hau*, *ho*, 3 ; *pla*, 4 ; *ṅa*, *piṅa*, 5 ; *tru*, 6 ; *kni*, 7 ; *hra*, 8 ; *tko*, 9 ; *su*, *sau*, 10 ; *tpū*, 20. On constate également l'emploi de certains symboles numériques usités dans les inscriptions indiennes : *e* = 20 ; *jha* = 600 ; *cū* = 1000. Les divisions du temps sont désignées par *sni*, « année », *de* ou *le*, « mois » (?) et *phvu* « jour » (?). Il semble que les inscriptions funéraires donnent l'âge du défunt et la date de sa mort dans une certaine ère : si on admet par hypothèse que cette ère est celle de 638, les dates des urnes : 35, 50, 57 et 80 correspondraient à 673, 688, 695 et 718 A.D. Elles seraient donc de 4 siècles antérieures au pilier de Myazedi. Ces premiers résultats ne sont assurément qu'un début, mais ils nous acheminent vers la solution du problème.

Nous mentionnerons incidemment une autre catégorie d'inscriptions énigmatiques assez nombreuses, paraît-il, en Basse Birmanie, et dont aucune n'a jusqu'ici été publiée. Ce sont des plaques de cuivre portant gravées en langage secret des indications pour retrouver les trésors enfouis par les Pégouans, lorsqu'ils durent prendre la fuite devant l'invasion d'Alompra. Le langage est un mélange de termes birmans, môns, karen, shan, etc. et en outre transformé au moyen d'un chiffre. Ces chiffres sont rappelés *kyé gaṇan du gaṇan* et la clef en est donnée par des livres connus sous le titre général de *Lokī sā* : tels sont le *Lokahitagambhīra*, le *Lokahitarāsī*, etc. (¹).

L'étude des inscriptions môn et pyu étant ainsi assurée, il reste à organiser celle des inscriptions birmanes, dont l'histoire tirera sans aucun doute un grand profit, mais dont la *rudis indigestaque moles* réclame, pour être maniée avec succès, des mains habiles et patientes. Le seul travail appréciable publié jusqu'ici est la traduction du recueil des *Inscriptions de Pagan* par Maung Tun Nyein, dont l'incontestable utilité ne saurait faire oublier les défauts (²).

On s'explique aisément qu'un champ d'investigation aussi vaste n'ait pas été parcouru d'une marche plus rapide, si on considère le nombre et la variété des obligations imposées au Chef du Service archéologique de Birmanie. Le Gouvernement local a pris le meilleur moyen de remédier à un état de choses jugé par lui-même regrettable, en proposant la nomination d'un « Assistant Archæological Superintendent for Epigraphy », et en faisant choix pour

(¹) J'emprunte ces détails au *Report* de 1913, p. 24.

(²) *Inscriptions of Pagan, Pinya and Ava. Translation with notes.* Rangoon, 1899. « Les notes, souvent utiles, sont malheureusement fort peu nombreuses et rarement telles que l'orientaliste et l'historien les eussent souhaitées ; la traduction de beaucoup de passages laisse aussi à désirer, et même celle de certaines inscriptions devrait être refaite entièrement ». (Duroiselle, dans BEFEO., XII, viii, p. 20, n. 1).

ce poste du savant le mieux qualifié par son expérience et ses services antérieurs pour le tenir dignement. L'activité de M. Charles Duroiselle, qui s'est depuis longtemps exercée de la façon la plus fructueuse sur l'archéologie birmane, saura, nous n'en doutons pas, imprimer une vigoureuse impulsion au travail épigraphique. Déjà la traduction de deux grandes collections est en voie d'achèvement ; on envisage la publication d'une *Epigraphia birmanica ;* en un mot une nouvelle organisation se dessine, qui donnera à l'histoire de la Birmanie la base solide des documents authentiques et complètera heureusement ce qui a été fait de notre côté pour l'étude de l'épigraphie indochinoise.

---

(1) Voir les Résolutions en tête des *Reports* de 1913 et de 1915. Les rapports de 1913 à 1915 sont, par une heureuse innovation, accompagnés de belles photographies, dont quelques-unes d'inscriptions.

BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie qui suit n'a pas pour objet de donner une liste complète de toutes les publications relatives à l'épigraphie indochinoise : ce travail a déjà été fait (Voir G. Cœdès. *Bibliographie raisonnée des travaux relatifs à l'archéologie du Cambodge et du Champa*, dans BCAI., 1909). On ne mentionnera ici que les livres ou articles pratiquement utiles. Par contre, le titre de chaque ouvrage est suivi d'un bref résumé des inscriptions qui y sont publiées ou analysées : on aura ainsi un moyen de consultation rapide dont l'expérience a montré les avantages.

Abréviations : *khm.* = khmèr; *l.* = ligne, lignes ; *s.* = siècle; *s. d.* = sans date ; *skr.* = sanskrit; v., à la fin des noms de rois = *varman*; *pd.* = piédroit; *Inv.* = *Inventaire des inscriptions du Champa et du Cambodge*, par G. Cœdès.

Sauf indication contraire, toutes les dates (années et siècles) sont en ère çaka.

E. Aymonier

— *Recherches et mélanges sur les Chams et les Khmers. II. L'inscription chame de Dambang Dek.* (Exc. et Rec., t. II, fasc. 4 [1880], p. 179.)

Pierre tumulaire moderne à Dambang Dek, province de Kompong Siem, Cambodge. Disparue.

— *Quelques notions sur les inscriptions en vieux khmer.* (JA., [1883], 8e s., I, 441 ; II, 199).

Inscriptions étudiées (avec le nº de l'Inventaire Cœdès) : *Vat Tenot* (38) ; *Phnom Chizaur*, 2 inscr. (31, 33) ; *Chamnom* (30) ; *Préy Mien* (18) ; *Vat Pou* (22) ; *Trapeang Sambot* (19) ; *Vat Préa Put chaul Nirpéen* (74) ; *Vat Han Phnou* (76) ; *Vat Tasar mo roi* (124) ; *Vat Baraï* (140) ; *Ampil Rolœum* (163) ; *Tuol Pey* (164) ; *Thvear Keley* (165) ; *Prasat Chikreng* (168) ; *Bakou* (309-322) ; *Loléy* (323-338) ; *Angkor Vat*, galerie des enfers (299) et galerie historique (298). Toutes ces inscriptions sont reprises dans le *Cambodge* du même auteur.

Principaux termes khmèrs expliqués dans ce mémoire (avec renvoi à la page du JA.) :

knuṃ kantai, esclave femelle (I, 452) ; *tul*, *jyeṅ*, mesures de poids ; *antvaṅ*, mesure de capacité pour le miel ; *thloṅ*, *je*, mesures de capacité pour le grain (456) ; *kalmon* = kramuon, cire (457) ; *tmur*, bœuf (?) [462] ; *vera*, être de service (?) [465] ; *antvaṅ dik*, mesure d'eau servant à marquer le temps (?) ; *āy vnek*, en avant (?) [468] ; *tai*, *tai rat*, *tai pau*, *si*, *si rat*, *si pau*, *gho*, *gval*, *lap*, *amraḥ*, *dvaṅ*, titres de serviteurs (471) ; *rmmāṃ*, danseuse ; *camryyaṅ*, chanteuse ; *tmiṅ*, femme qui joue d'un instrument à cordes ; *lāv*, nom d'un instrument à cordes (472) ; *cmāṃ*, gardien ; *amuḥ dik*, porteur d'eau (473) ; *taṃve naṃ*, pâtissier ; *rmmes raṅko*, trieur de riz ; *taṃve saṅvey*, cuisinier (474) ; *vnvak*, tenancier ;

dmuk varṣā, assistants de la saison des pluies (475); *psaṃ*, total (476); *cpar*, jardin; *tpal*, mortier à riz; *paṃnvas*, religieux (477); *ye* = ñī, femme; *liḥ*, mesure pour le riz (479); *vyar*, deux (492); *vapā*, père (494); *paṃpat*, détruire, endommager (495, 496, 498); *°deñ*, désirer (496); *padaḥ*, maison; *pañvay*, demeure (497); *añcan*, [fossé ?]; *antvañ*, puits (498); *karol*, parc à bétail (500); *jhe*, arbre; *lmak*, salir (?) [501]; *peḥ*, cueillir (503); *raṃñā*, froid (504); *paṃrohh*, affranchi (?) [505]; *tañvāy*, présent; *pañcuḥ*, faire descendre (II, 201).

— *Notes sur le Laos.* (Exc. et Rec. T. VIII-IX, n[os] 20-21, 1884-1885.)

— *Notes sur l'Annam.* (Exc. et Rec. T. X-XII, n[os] 24-27, 1885-1886.)

— *Première étude sur les inscriptions tchames.* (JA., 8[e] s., t. XVII, 1891, p. 5.)

Inscriptions en langue vulgaire étudiées :

Glai Klong Anœk (*Inv.* 19).

Pō Nagar, édicule N.-O. (*Inv.* 37). Donation du senāpati Pār. — 735.

Pō Nagar. Statue de la petite déesse (*Inv.* 39). Inscr. de Jaya Indrav. I.

Pō Nagar, tour N., pd. S., B2 (*Inv.* 30). Inscr. de J. Parameçvarav. I.

Pō Nagar, tour N., pd. S., A1 (*Inv.* 30). Inscr. de Paramabodhisatva : donation à Pō Nagar avec préambule historique : capture de Rudrav., guerre de 16 ans, règne d'un usurpateur à Panrāñ et sa défaite par le roi Paramabodhisatva. — 1006.

Pō Nagar, tour S., linteau (*Inv.* 28). Cursus du roi J. Indrav. III. — 1065.

Batau Tablaḥ I (*Inv.* 17). Donation de J. Hariv. I au dieu Harilingeçvara, avec préambule historique : mort de Rudrav., règne de J. Hariv. I à Panrāñ, guerre avec le Cambodge, révoltes de Pāṇḍuraṅga. Dates rectifiées (v. *supra*, p. 50) : 1069-1082.

Pō Nagar, tour N., pd. S., A 2 (*Inv.* 30). Donation du même roi à la déesse. Mention de ses victoires sur les Kambujas, les Yavanas, Vijaya ; sur Amarāvatī au N., Pāṇḍuraṅga au S., les Randaiy à l'O. Date rectifiée : 1082.

Pō Nagar, tour N., pd. S., A 3 (*Inv.* 30). Donation de J. Indrav. IV de Grāmapura. — 1105.

An-thuân, 2 stèles (*Inv.* 53-54). Donation du même roi. Serment de 3 seigneurs au même.

Pō Nagar, tour N., pd. S. B 4, A 4 et B 1 (pb. inscr. unique en 3 parties) [*Inv.* 30]. Donation de J. Parameçvarav. II avec préambule historique : invasion des Cambodgiens en 1112, début de la guerre de 32 ans ; Parameçvarav. yuvarāja au Cambodge en 1123, sacré en 1148 ; sa donation en 1155.

Chơ-dinh (= 1[er] linteau de Phanrang) [*Inv.* 3]. Erection du dieu Svayamutpanna par le même. — 1155.

Chơ-dinh (= 1[er] pilier de Phanrang) [*Inv.* 4]. Fondation religieuse du même, avec préambule historique : mêmes faits que dans l'inscr. ci-dessus de Pō Nagar. — 1148.

Lomngœu (*Inv.* 7). Donation du même.

Bình-định, pagode de Kim Choua (*Inv.* 52). Stèle illisible.

Pō Nagar, tour N., pd. N. A 1, B et C 1 (*Inv.* 31). Donations de Ratnāvalī. Dates rectifiées (cf. *supra*, p. 51) : 1178, 1189.

Chœk Yang (*Inv.* 26). Stèle dans une grotte, commémorant l'aménagement de la grotte en 1185 (corr. 1175 ?).

Batau Tablaḥ II (*Inv.* 18). Cursus d'Indrav. IV. Dates rectifiées (cf. *supra* p. 51) : 1171, 1179, 1188.

Vase Navelle (*Inv.* 58). Don d'Indrav. IV. Date rectifiée (cf. *supra*, p. 51) : 1181.

Pô Nagar, tour S., pd. N., B. (*Inv.* 29). Don d'esclaves par le même à Indravarmaliṅgeçvara.

Yang Kur, ou stèle du tertre Pandarang (*Inv.* 20). Erection d'une statue à Bhumivijaya, par Sūryalakṣmī, sous le règne d'Indrav. IV. — 1200.

Pô Nagar, pd. renversé (*Inv.* 32). Donation de champs et ustensiles par le même.

Pô Saḥ (*Inv.* 22) [cf. BCAI., 1911, p. 13]. Cursus du prince Harijitatmaja : 1196 (corr. 1186 ?), 1220, 1223, 1227, 1228.

Pô Klong Garai (*Inv.* 8-12). Donation de J. Siṃhav. III, prince Harijit au dieu J. Siṃhavarmaliṅgeçvara.

Nui Ben Lang (*Inv.* 56). Inscr. d'Indrav. V. (Cf. *supra*, p. 14.)

Bien-hoa. Inscr. au dos d'un Viṣṇu (*Inv.* 1). Donation du prince Ngok Glong Vijaya, en 1343 (?) [Voir BEFEO., IV, 687 et *supra*, p. 14].

Principaux termes cams expliqués dans ce mémoire, avec renvoi à la page :

vuḥ, donner ; *vanuḥ*, donation ; *avista*, tout (26) ; *janœḥ*, désastre ; *kaliḥ*, guerre ; *truḥ*, fini ; *mrsuḥ*, *mrasuḥ*, combattre ; *vunuḥ*, lutter ; *patavuḥ*, rançonner ; *vā*, conduire (33) ; *daā*, inviter (39) ; *proñ*, grand ; *harīḥ*, magnifique ; *paslyañ*, vaincre (40) ; *vukān*, autre (42) ; *khal*, plateau (45) ; *talei tulañ lanān*, corde os d'anguille = collier ; *krumvei*, *vinai*, femme (49) ; *kralin*, guerre (50) ; *virān*, nord (51) ; *ñap*, construire ; *vanœk*, barrage ; *kvac raboñ*, curer les canaux ; *pvāc*, parler (59).

— *Le Cambodge*. — Paris, 1900-1904. 3 vol. in-8°.

Tome I.

VI. BASSE-COCHINCHINE.

P. 135. *Łovek* (137) (1). — Pd. conservé au Musée de Phnom-penh, l. 31. Khm. Ordre royal au mratāñ Daṃ Daṃ pour une donation d'esclaves au dieu de Samudrapura. — Ve s.

P. 139. *Pram Lovêng* (5-9). — 5 inscr. :

1° Stèle skr. (5). Inédite. — VIe s.

2° Stèle khm. (6). Donation posthume au dieu Mūlasthana faite au nom du défunt Çucidatta par le yajamana Çrī Puṣkarākṣa en remplacement du mratāñ poñ Prabhavabhakta, pb. héritier du donateur. — VIe s.

3° Stèle khm. (7), pq. illisible. Erection d'un dieu par Īçānavarman, régnant au milieu du VIe s.

4° Stèle khm. (8) conservée au Musée de Phnom-penh, l. 33. Donation de Poñ Kṛṣṇadatta au dieu Amrātakeçvara. — VIe s.

5° Inscr. khm. de 19 l., estampée par M. Silvestre. Liste de redevances. Identifiée dubitativement par Cœdès avec la stèle de Phu-hưu (9), conservée à l'inspection de Sadec, inscr. de 22 l. (8 skr. + 14 khm.) datée de 568.

P. 144. *Phnom Ba Thê*. — 2 inscr. (3-4) :

1° Pd. de *Prasat Preah Theat*. Inscr. skr. de 11 l. Inédite. — VIe s.

2° Stèle très usée. Inscr. khm. Donation religieuse. — Xe s.

P. 146. *Phnom Svam* (2). — Stèles ou fragments de stèles illisibles (Xe s.), transportés à Chaudoc.

(1) Les nos entre parenthèses sont ceux de l'Inventaire Cœdès.

P. 146. *Vat Thleng* (1). — Stèle khm. Donation d'esclaves au dieu Çrī-Çaṅkaranārāyaṇa, dans le lieu appelé Cmoṅ, par les mratāñ khloñ ou gouverneurs des villes de Jeṣṭhapura et de Bhavapura, par le Poñ Kumāraçānti, le Poñ Civadeva, l'ācārya Īçānadatta. — VI[e] s.

VII. LA CÔTE ET TREANG.

P. 153. *Phnom Ngouk* (46). — Stèle : A. 3 l. skr. + 9 l. khm. B. 10 l. à peu près illisibles. Donation du Poñ Jñānakumāra au dieu Utpanneçvara. — VI[e] s.

P. 156. *Kouhéa Preah* ou *Phnom Trotoung* (45). — Stèle skr. = ISCC. n° LIII.

P. 157. *Phnom Moroum* ou *Preah Ongkar* (42). — Stèle skr. = ISCC. n° LII.

P. 157. *Vat Prasat* (43). — Stèle khm. de 8 l. sur chaque face, illisible. — X[e] s.

P. 161. *Preah Bat Chean Chum*, Vat Lō (11-12). — 2 stèles :

1° Inscription khmère de 9 l. Liste d'esclaves sacrés — VI[e] ou VII[e] s.

2° Edit des hôpitaux de Jayav. VII. Cf. Barth, *Les Doublets de la stèle de Say-fong*, BEFEO., III, 460.

P. 164. *Phnom Bayāng* (13-14). — 2 inscr. skr. = ISCC. n°s V et XXXVIII.

P. 165. *Trapeang Sāmbot* (19). — Inscr. skr.-khm. Edit royal de Rājendrav., rendu à la requête du prêtre de Çivapura et d'autres brahmanes, confirmant les biens donnés à un temple, pb. celui de Çivapura. — 866.

P. 167 *Vat Pou* (22). — Inscr. skr. (ISCC. n° VIII, Ang Pou) et khm. Le texte khmèr contient le détail des donations. Règne d'Īçānav., VI[e] s.

P. 169. *Prasat Thleai* (20). — Inscr. illisible, sauf la date. — [6]66.

P. 169. *Ponhéa Hor* (21). — Inscr. skr. sur la paroi de droite = ISCC. n° II. Inscr. khm. sur la paroi de gauche : « Par un fait unique, dit Aymonier, je n'ai pas retrouvé dans mes estampages cette inscription khmère et je me suis borné à répéter ici ce qu'en dit l'éminent sanscritiste [Barth]. »

VIII. BATI.

P. 180. *Vat Bati* (39). — Inscr. moderne (1496).

P. 182. *Vat Tenot* (38). — Stèle mutilée, khm. Donations aux dieux Çrī Gaṇapati et Vraḥ Svayambhū, confirmées par un ordre royal de Jayav. [I] adressé au gouverneur de Vikramapura. — Fin du VI[e] s.

P. 183 *Néang Khmau* (35-37). — 3 inscr. :

1° Pd. S. de la tour dr. [centrale]. Inscr. skr. 10 l., inédite. Donne la date de 850 pour l'avènement de Jayav. IV.

2° Pd. N. de la tour N. Fragments de 5 l. skr. ; inscr. contemporaine de la précédente.

3° Stèle de la tour S. Inscr. skr. martelée. 10 l. Liste d'esclaves donnés au dieu Vraḥ Yama (?). — VI[e] s.

P. 191. *Phnom Chisaur* (31-34). — 4 inscr. :

1° Donations du Steñ Çivācārya Vnur Sramo aux deux monastères Yogendralaya et Yogendrapura dédiés au dieu Vṛddheçvara, et confirmation de Sūryav. I. — Dates : 937 et 939.

2° Paroi dr. d'un des édicules S. Inscr. khm. très ruinée. Donation de Sūryav. I. — 941.

3° Stèle : A. skr., peu lisible : invocation du début à Hiraṇyagarbha ; B. khm. id. ; mention du dieu Çrī Vṛṣadhvaja.

4° Stèle. 10 l. skr.: mention de Sūryav. II, av[t] en 1034 ; + 11 l. khm. commençant par la date de 1038 : donation du Vraḥ Kamrateñ añ Bhek au dieu de Sūryaparvata.

IX. DE PREI KREBAS A PRÊK TENOT.

P. 195. *Chamnom* (30). — Stèle. 8 l. skr. + 21 khm. Donations au dieu Yajñapatiçvara par Kṛṣṇamitra, son beau-frère Ci Dok, son petit-fils Īçvarakumāra et d'autres. — VI[e] s.

P. 196. *Anlok* (27). — Inscr. moderne ; fixe à cullasakarāj 949, année du Porc = 1587 A. D. la prise de Lovêk par le roi de Siam Brah Nares Khanatap.

P. 197. *Phkeām* (28). — Stèle de 5 l. khm. Liste d'esclaves. — VIe s.

— *Samrong* (29). — Inscr. skr. d'une ligne : « Çrī Rājyasthalasvāmī. » — VIIIe s.

P. 200. *Angkor Borei* (24-25). — 2 inscr. :

1° Stèle dont la partie supérieure a disparu. Khm. Liste d'esclaves. — VIe s.

2° Fragment d'une inscr. en khm. — VIe s.

P. 207. *Vat Preah Théat* (73). — Inscr. khm. ruinée. Donation du mratāñ Caranta. — VIe s.

P. 208. *Hû Phnou* (76). — Inscr. khm. ruinée. Liste d'esclaves. — VIe s.

P. 209. *Vat Preah Nirpéan* (74-75). — 2 inscr. khm. :

1° Donation du Poñ Vastrapāla et du Poñ Tnah Kmau à une divinité dont le nom a disparu. — 619.

2° Inscr. moderne sur un ancien liṅga. — 990 [culla] çaka = 1628 A. D.

X. DU PRÉK TENOT A POURSAT

P. 214. *Phnom Penh. Vat Bautumovodei.* 3 inscr. :

1° Stèle provenant de *Sre Ampil*, province de Kien Soay. Inscr. skr. de 16 l. encore lisibles : inédite. — VIe s.

[« M. de Lajonquière n'a pas vu au Vat Botumvodei la stèle de Sre Ampil dont parle M. Aymonier. Mais, comme elle ne figure dans aucune des collections d'estampages provenant de la mission Aymonier et que son signalement est identique à celui de la 1re stèle de Phnom Baset, il est à supposer qu'elle n'a jamais existé et que sa mention résulte d'un dédoublement. » G. CŒDÈS, *Inv.* n° 77.]

2° Stèle provenant de *Lovêk* (136). — Partie skr. = ISCC., n° XVII. Partie khmère : Donations à divers dieux : Nārāyaṇa, Çrī-Campeçvara, Çrī Brahmarakṣa de Rudra, dieux de Liṅgapura, Suvarṇaliṅga, Dviradapura, Saptadevakula, Vnaṃ Ruñ. — Xe s.

3° Stèle mutilée de provenance inconnue. Donation à Svayambhū et à Çaṃkaranārāyaṇa. — XIe s.

[« La stèle mutilée citée par M. Aymonier, p. 218, n'a pas été estampée par sa mission et elle n'existe pas au Vat Botumvodei. G. CŒDÈS, *Inv.* n° 77.]

P. 219. *Phnom Basêt.* — 2 des 3 inscr. (77-78) conservées au Vat Botumvodei de Phnom-penh (la 3e est la stèle de Lovek citée plus haut) :

1° Stèle skr. (77) [= 1re st. de Vat Botumvodei, *supra.*]

2° Stèle khm. (78). Donation religieuse. — VIe s.

P. 219. *Svay Chno* (80). — Stèle : 10 l. skr. (= ISCC. n° VII) + 3 l. khm. : liste d'esclaves. — VIIe s.

P. 229. *Kampéng* ou *Praḥ Kan* (Pursat). Inscr. skr. sur 2 pd., très ruinée. — 873.

XI. BA PHNOM

P. 236. *Vat Vihear Thom* (59). — Inscr. moderne (1877), où on relève le nom personnel de Norodom : Çraliñ.

P. 237. *Vat Chakret* ou *Prāḥ Vihār Kuk* (60-61). — 2 stèles :

1° Inscr. skr. (= ISCC. n° VI). — 548.

2° A. Inscr. skr. (= ISCC. n° LXIII) et khm. Date : 834 ç. — B. Inscr. khm. mentionnant le kamsteñ Jayasiṃhav. ; semble avoir été gravée au Xe s. çaka, postérieurement à la 1re face.

P. 241. *Kedei Ang* ou *Ang Chumnik.* — 3 inscr. (54-55, 53, 56) :

1° Inscr. sur 2 stèles : la 1re renferme 7 l. skr. (= ISCC., n° IX) + 12 l. khm., contenant le détail des donations au Rudraçrama. Date : 551. La 2e compte 20 l. en skr.

Les lignes 1-14 sont la suite du texte précédent, les lignes 15-20 semblent appartenir au règne de Jayav. I (dernier quart du VIe s.).

2° Inscr. skr. = ISCC., n° XI. — 589.

3° Stèle brisée et martelée. Skr. et khm. La partie khmère énumère les serviteurs, terres et redevances d'un temple viṣṇuite. Mention des dieux Puṇḍarikākṣa, Devariñjaya, etc., des lieux Viṣṇupura, Mokṣālaya, Bhadrapura, Mādhavapura, Dharmapaṭṭana, Amṛtapura. S.d. [vers 900].

P. 246. *Krang Svay* (52). — Inscr. skr. et khm., très effacée. Liste d'esclaves du temple de Puṣkarakṣa (= Puṇḍarīkākṣa, Kedei Ang ?). Date : 84x.

P. 246. *Vat Ha* (57). — Inscr. digraphique de Yaçovarman = ISCC., n° L.

P. 248. *Préi Va* ou *Vat Préi Vier* (49-50). — 2 stèles :

1° Inscr. skr. (= ISCC., n° X) et khm. : le roi (Vraḥ Kamrataň aň) rend au Poň Çubhakīrtti les biens que deux *pu caḥ aň* (bhikṣu ?), ses oncles, avaient donnés au Vraḥ (Buddha ?).

2° Inscr. skr. sur un socle = ISCC., n° XII.

P. 249. *Vat Kandal* (47). — Fragments d'une stèle digraphique de Yaçov. = ISCC., n° LI.

P. 250. *Samrong* (72). — Inscr. khm. (gravée après enlèvement d'une autre plus ancienne) de Jayav. IV (av^t en 850 ç.) : mention de Rudraloka (Harṣav. I) et de Paramarudraloka (Īçānav. II), du chef de Chok Gargyar, etc.

XII. LES PROVINCES DU TONLÉ TAUCH.

P. 257. *Snay Pol* (66). — Inscr. khm. 2 faces. Donations de Çālagrāmasvāmī et Ādityasvāmī à la déesse Bhagavatī. VIe s. Musée de Hanoi, B 3. 4 et 4bis, *supra*, p. 21.

P. 258. *Krelanh Thom* (67). — Restes d'une inscr. khmère sur le pourtour d'un autel hexagonal. Mention d'un Vraḥ Kamrateň aň Çrī Samarendra... — X^e ou XIe s.

P. 259. *Vat Phnou* (68). — Stèle martelée ; 36 l. sur chacune des 4 faces. Skr. — IXe s.

P. 260. *Rosei Srok* (114). — Stèle illisible. Khm. Dons de biens et d'esclaves. — VIe s.

P. 261. *Vat Sithor* (111). — Inscr. bouddhique du règne de Jayav. V. S. d. [entre 897 et 902 ç.]. Cf. SENART, dans *Rev. archéologique*, mars-avril 1883.

P. 273. *Thnál Chéi* (63). — Inscr. skr. ruinée sur un pd. Probablement du règne de Sūryav. II (XIe s.).

XIII. THBAUNG KHMUM.

P. 281. *Phum Prasat* (108). — Fragment d'inscr. khm. Liste d'esclaves. — VIe s.

P. 282. *Tuol Charek* (106). — Stèle brisée et usée : inscr. bouddhique moderne, de 1480 ç. = 1558 A. D.

P. 282. *Phum Mien* (105). — 3 inscr. khm. sur le pd. de la tour :

1° Érection d'une divinité par le mrataň Çrī Vikramasenāpati et le mrataň Khloň Mahāpuruṣa, en vertu d'un ordre royal, au pays de Rddai ou Dai, territoire de Vrai Vyak, circonscription de Çrī Indrapura. — 824 ou 834.

2° Ordre royal à un dignitaire d'aller surveiller des donations et achats au bénéfice de la déesse Bhagavatī. — 908.

3° Donation d'esclaves faite à Bhagavatī par les chefs du peuple et les chefs de territoire de Vnam Kanling (ou Kansing). Une de ces femmes est achetée à des Yvan (Annamites) de Kaṃvaň Tadiň. — 909.

P. 284. *Preah Théat Preah Srei*. — Stèle digraphique de Yaçov. = ISCC., n° XLVIII.

P. 287. *Srei Krup Léak*. Stèle digraphique de Yaçov. = ISCC., n° XLIX.

P. 288. *Prahear Anlim* (96). — Fragment d'inscription. — Xe s.

P. 290. *Bantéai Préi Nokor.* — Dans la pagode, inscr. (98) de qq. lettres sur la tranche latérale d'une pierre : VIe s. — A Preah Thêat Tauch (97), inscr. skr. sur le linteau, et khm. sur chaque piédroit, toutes du VIe s.

P. 292. *Chœung Ang* (99). — Inscr. khm. sur les 2 pd. Ordre royal de Jayav. II, adressé à Çrī Pṛthivīndrav. et transmis au mratāñ Nṛpendravikrama, chef des magasins royaux de la 1re [catégorie, la Maison du roi], prescrivant l'érection du dieu Tribhuvanaikanatha de Jeṅ Oṅ, dont la dotation est assurée par le Chloñ Prāṇa. — Date : 784+, corr. 784.

P. 294. *Phum Kor* (100). — Fragment d'inscr. khm. où on lit les noms Vāsudeva, Vikramapura, Thkval Kaṃvaṅ.

XIV. DE CHHLAUNG A SAMBAUR.

P. 297 *Preah Thèat Kvan Pi* (121). — Inscr. skr. Erection du dieu Çrī Puṣkareça par Puṣkara, en 638. Ed. BEFEO., IV, 675 = 104.

P. 298. *Thmâ Kré* (122). — Inscr. skr. Erection d'un liṅga par Citrasena. Ed. BEFEO., III, 212 = 35.

P. 298. *Châmbak Meas.* — Inscr. skr. 4 lignes tronquées sur la face latérale d'un somasūtra. (BCAI., 1912, p. 183). VIe s.

P. 303. *Sambaur*, Tuol Kouk Vihéar (123). — Inscr. skr. illisible. — VIe ou VIIe s.

P. 304. *Sambaur*, Vat Tâsâr mo roi (124). — Snānadroṇī dont le fond porte 2 l. de skr. + 18 l. de khm + 4 l. de skr. Donation à Çiva par une reine Jyeṣṭhārya, dont l'ascendance comprend Jayendra[varman], la reine Nṛpendradevī et le roi Çrī-Indraloka. — 725.

P. 305. *Sambaur*, Tuol Kouk Prasat. 6 inscr. :

1° Inscr. skr. de 4 l. Mention du roi Jayav. [I]. VIe s. Pb. à identifier avec le fragment I. 18 du Musée de Phnom-penh (*Inv.* 131).

2° Inscr. skr. de 8 l. On y lit le mot « vidyadhara ». VIe s. Pb. à identifier avec la stèle I. 21 du Musée de Phnom-penh (*Inv.* 132, et non 130, comme dans le *Catalogue du Musée khmèr de Phnom Péñ*, BEFEO., XII, III, 5).

3° Inscr. khm. de 22 l. (128). Musée de Phnom-penh, I. 11 (?). Donation d'esclaves au dieu Çrī Maṇḍaleçvara. — VIe s.

4° Inscr. khm. incomplète, de plus de 22 l. (129). Donation du mratāñ Vidyākīrti au dieu Çrī Amareçvara et du mratāñ Īçvarabindu aux dieux Suvarṇaliṅga et Maniçiva. Date en chiffres, qui peut être lue 604, 609, 704, 709.

5° Stèle brisée (126) ; 4 l. tronquées, en khm. — VIe s.

6° Stèle (125). Musée de Phnom-penh, I. 10. Ordre royal de Jayav. V obtenu par le Vāp Dirgha Hor, gardien du dieu de Çambhupura (ou Çambhapura) pour le rachat des serfs qui avaient été donnés à ce temple par les seigneurs Çrī Anantyaçiva, Çrī Jayonnatha ou Janonnatha, Çrī Dhūtarāçi et Çrī Bhagavan Ukṛṣṇa, tous parents de S. M. Parameçvara (Jayav. II, 724-791). Ce rachat avait déjà été prescrit par S. M. Çivapada (Jayav. IV, 850-864 ç.) et sans doute inexécuté. — 923.

XV. ANLONG RÉACH ET CHŒUNG PRÉI.

P. 319. *Phnom Chœung Préi*, Preah Bat. — Stèle digraphique de Yaçov. = ISCC., no XLIV.

P. 322. *Phnom Trâp* (94). — Inscr. skr. inédite. Bhadrodayeçvara, adideva (prince vassal du roi du Cambodge ?), arrivé au pouvoir en 875, érige un Aja en 882, un Upendra en 884, à Bhaktivikrama.

P. 327. *Bos Preah Nàn* (88-89). — 2 inscr. lisibles :

1° Inscr. khm. Donation au dieu Jalaṅgeçvara. — 924 ou 925 (?).

2° Inscr. khm. rapportée au Musée Guimet. Un seigneur nommé Çrī Prathivīndrapaṇḍita consacre le Bhadreçvarāçrama fondé par Sūryav. I pour les dieux de Liṅgapura

et de Liṅgaçodhana. Don de redevances et de terres, parmi lesquelles les terres de Vijayeçvara, ayant appartenu au défunt guru du roi Vijayendrav., puis à Çrī Samarādhipativ., gouverneur héréditaire de Bhavapura. — 924.

XVI. KOMPONG SIEM ET STING TRANG.

P. 331. *Dâmbâng Dêk* (*Inv.* Champa, 2). — Pierre tumulaire portant une inscr. chame. (V. *Exc. et Rec.*, 1880).

P. 333. *Krâlong*. — Une seule inscr., sur 3, lisible en partie; semble se rapporter au bouddhisme moderne: 1192 ou 1197 ç. = 1270 ou 1275 A. D. (?). [« Ces 3 stèles doivent être tout simplement les différentes faces de la stèle gravée sur ses 4 faces et le dessus, que M. de Lajonquière a estampée au même endroit. » G. Cœdès, *Inv*, 84.]

P. 333. *Vat Tremok*. — Inscr. ruinée du VIe s. Non estampée par Aymonier et non retrouvée par Lajonquière.

P. 333. *Prèk Krebau* (85). — 2 fragments d'une inscr. inachevée. — 903.

P. 336. *Vat Nokor* (82). — Inscr. moderne en pâli mêlé de khmer. Érection d'un caitya et d'un vihāra par Siri Yasa Sugandhapada à Jaiya Virasaki, en 1488 = 1566 A. D.

P. 337. *Han Chei* (81). — Inscr. skr. sur les 2 pd. de la tour = ISCC., n° I. — VIe s.

P. 343. *Saupheas* (115). — Inscr. khm. ruinée sur un pd. Fondation en faveur du dieu Çrīmad Amrata[ka].

XVII. BARAY ET KOMPONG LENG.

P. 346. *Vat Baray* (140). — Inscr. (= ISCC., n° XIII) et khm. Fondation d'un temple de Çiva ou de Harihara. — 598.

Dans la même pagode se trouvent 2 stèles modernes, de 1821 et 1851 A. D. Celle-ci mentionne les guerres entre Siamois, Khmèrs et Annamites, qui durèrent 8 ans, de 1833 à 1840, et l'avènement en 1841 d'Ang Duong, qui fit construire la pagode en 1850.

P. 351. *Ta Hêm* ou *Prasat Kâmbôt* (144). — Pd. inscrit, en khmèr mêlé de pâli. On y lit le nom du Vraḥ Guru de Çrī Çrīndrajayav., l'un des rois de la stèle d'Angkor Vat. — XIIe-XIIIe s.

P. 352. *Ta Kèo* ou *Prasat Tnòt Cum* (43). — Stèle usée, en khm., du règne de Sūryav. I. — Xe s.

P. 360. *Basrei* (130). — Pd. inscrit de 30 l. khm. IXe s. [Non estampé par Aymonier; estampé par Lajonquière I, 200; est. n° 154.]

P. 362. *Phum Da* (139). — Petite stèle emportée par M. Aymonier, déposée par lui au Musée Guimet en 1910 (BCAI., 1910, p. 130). 22 l. skr. + 15 l. khm., la partie skr. publiée par Bergaigne, JA., 1882, I, 208. Un village, qui n'est pas nommé et dont le chef est Dharmavāsa, érige un liṅga dont le desservant sera le yogin Jñānapriya Āryamaitrin. — 976.

XVIII. KOMPONG SOAI.

P. 370. *Phum Prasat* (145). — Inscr. khm. sur un pd., très ruinée. Donation au dieu Çaṃkaranārāyaṇa. — VIe-VIIIe s.

P. 370. *Kakoh* (146). — Stèle ruinée. — VIe-VIIe s.

P. 371. *Kedei Char* (157). — Stèle skr. Mention des seigneurs Kavīndrārimathana et de son oncle Vīrendrāvikhyāta: date de l'avènement de Harṣav. II: 864. Inscr. perdue (V. *supra*, p. 25).

P. 376. *Chhœu Teal* ou *Prasat Vât Kuk Khlŏn* (147). — Inscr. ruinée en skr., antérieure au XIe s.

P. 377. *Prasat Bêng* (159). — Inscr. mutilée du VIe s. Donation d'Āryya Candrakṛ[ṣṇa].

P. 378. *Prasat Khna* (160). — Stèle ruinée; skr. — XIIe s.

P. 379. *Tuol Prasat* (158). — Ordre du roi Jayavirav. [plus tard Sūryav. I] confirmant les propriétés du Vap Sah. — 925.

P. 384. *Neak Ta Charek* (181). — Jugement du tribunal criminel contre le mratāñ Kuruñ et ses complices, coupables d'avoir fait arracher les bornes et moissonner le riz des champs appartenant au Vāp Cū. — 884.

XIX. PROMOTÉP ET KOH KÉR.

P. 391. *Phnom Sándák* (190-195). — 6 inscr. :

1° Inscr. çivaïte en skr., bien conservée, inédite.

2° Inscr. skr. et khm., illisible.

3° Stèle gravée sur 3 côtés, 2 en skr. (= ISCC., n° XLIII) et 1 en khm.

4° Ordre royal adressé au gouverneur (mratāñ khloñ) dont dépendait le mont de Çivapura (= Phnom Sandak) et au mratāñ Çrī Vīrendravijaya, prescrivant l'inventaire et l'attribution au Feu sacré [par suite d'une confiscation ?] des biens appartenant à trois personnages : le brahmane Ācarya Bhagavan, le Kamrateṅ añ Rājaputra et son frère cadet. — 878.

5° Inscr. de 30 l. sur la paroi du 2ᵉ gopura ; elle se décompose en 5 petites inscr., toutes en khm., sauf *b* :

a. — Le roi Sūryav. charge le Kamrateṅ añ de Çivaspada de graver sur la pierre son ordre de donation. — 963.

b. — Skr. Mention des rois Jayav., Sūryav. et du kavi Yogīndra.

c. — Ordre royal aux chefs de Çivapura et à la sainte Assemblée des Ascètes de Çivasthāna, portant règlement pour les fournitures nécessaires au culte et à l'entretien du monastère.

d. — Le roi envoie un secrétaire royal au grand-prêtre de Çivasthāna pour graver une inscription. — 970.

e. — Texte effacé : mention de Çivasthāna, Çivapura. — 843 ou 853 (?).

6° Stèle brisée, en khm. mêlé de çlokas skr. attribués au roi lui-même (Sūryav. II, 1034-?). Inscr. de Divākarapaṇḍita (Bhagavat Pāda Kamrateṅ añ Guru Çrī Divākarapaṇḍita Dhūli Jeṅ), guru de Sūryav. II. Œuvres pies de ce personnage sous les règnes de Harṣav. III, Jayav. VI et Dharaṇīndrav. I. Il sacra Sūryav. II en 1034. Œuvres pies de ce roi, parmi lesquelles des ornements placés sur les *prāsāda* et les *prāṅgaṇa*. Date en chiffres de 1041, peut-être celle de l'inscription (?).

P. 397. *Koh Kér* (182-189). — Plus de 40 inscr. comprenant environ 1500 l., toutes en khm., sauf 5 l. en skr., toutes du règne de Jayav. IV (850-864). Elles appartiennent à 3 monuments : I. *Prasat Thom*, gopuras E. et O. de l'enceinte intérieure ; II. *Prasat Krachap*, petit monument à l'E. du Rahal ; III. *Prasat Chen*. Les deux derniers groupes d'inscr., en fort mauvais état, ne donnent guère que des listes de serfs. Celles du Prasat Thom seules méritent une mention :

Prasat Thom. Gopura Est. — A. Chambre intérieure ; 5 l. skr. (= ISCC., n° LXIV) + 18 l. khm. Donation de Jayav. IV. 854. — B. Pilier g. du péristyle. Le Bhagavan (grand-prêtre ?) du Kamrateṅ jagat ta rājya consacre à ce dieu des biens du monastère de Çāntipada. 851.

Gopura Ouest. Inscr. très ruinées. Noter un ordre royal au mratāñ Rudrācarya... dans le pays de Karel, territoire de Bhīmapura, en 852. Autre donation concernant le pays de Mūladeça.

XX. DISTRICT DE KHVAO.

P. 414. *Phnom Merech* (178). — Inscr. skr. et khm., très effacée. Donation de la terre de Gamryāṅ et autres. Règne de Sūryav. I. Xᵉ s.

P. 416. *Preah Théat Khvao* (177). — 66 l. sur le chambranle de la porte, grossièrement tracées et pq. illisibles. Inscr. bouddhique en khm. et pâli postérieure au monument. — XIIe-XIIIe s.

P. 420. *Prasat Pram* (180). — Inscr. skr. sur les pd. de la tour N. de la 1re rangée. Publiée par Cœdès, BEFEO., XIII, 17. — 869.

P. 420. *Dambauk Khpos* (196). — Fragment d'inscr. khm. au nom de Jayavîrav. (premier nom de Sûryav. I, avt en 924). — 927.

P. 421. *Neak Ta Bak Kâ* ou *Kuk Rotêi* (175). — Donations au dieu Çrî Bhadreçvara et au Çivalinga, de terres octroyées par le roi Jayav. III Viṣṇuloka (avt en 791) au steñ Çivâcârya ; confirmation par Jayav. V (890-924). — Date : 90x.

P. 425. *Pœung Keng Kang* (grotte du Koulen) [176]. — Inscr. skr. de 16 l. La grotte y est appelée Mahendradriguha. Mention de Çivasoma, guru d'Indrav. (JA., 1884, I, p. 59 = 13). — Date : 869.

P. 426. *Pœung Preah Put Lœu* (id.) [173-174]. — 3 inscr. :

1o 4 l. skr. commençant par «Âcâryya Kirttivara ».

2o 4 l. en khm. mêlé de skr., où Bergaigne a cru reconnaître une stance vasantatilakâ : érection de 4 statues de Brahmâ, Viṣṇu, Parameçvara, Buddha (J.A., 1884, I, p. 59 = 13). Ed. J. Bœské, JA., 1914, I, p. 637. — Date : 996.

P. 427. *Pœung Preah Thvear* (id.) [172]. — Inscr. skr. de l'anachorète Dharmavâsa qui aménagea la Çambhuguha. Ed. Cœdès, BEFEO., XI, 398. — Fin du Xe s.

XXI. LOVÉA KASSANG ET STOUNG.

P. 439. *Prakhan* (161). — Inscr. de Sûryav. I. Ed. BEFEO., IV, 672.

P. 442. *Ampil Rolœum* (162-163). — 3 inscr. : 2 skr. peu lisibles sur la porte de la tour : g., VIIIe s.; dr., mention des rois Harṣav., Yaçov., Jayav., IXe s.; — une stèle en khm. : donation du Poñ Prajñâcandra aux Vraḥ Kamratâñ añ Çasta, Maitreya et Avalokiteçvara (VIe-VIIe s.). Cette stèle, qui avait disparu, a été retrouvée par H. Parmentier (BCAI., 1912, 184).

P. 443. *Tuol Pei* (164). — Stèle skr. et khm. Ordre du roi au mratâñ Çrî Narendrârimathana attribuant [sans doute au Vraḥ Vleñ] les biens du Vâp Cin et les champs donnés par le Vâp Cap, gardien de la couche royale. — 884.

P. 444. *Thvéar Kedei* (165). — 2 inscr. sur les parois de la porte :

1o (gauche). Inscr. khm. Edit royal confirmant une fondation faite par la dame Mahendradevî et le Vâp Pañ en faveur du dieu Campeçvara à Dvâravatî. — 874.

2o (dr.). Inscr. skr. et khm. Invocation à Viṣṇu ; autre donation de Mahendradevî au dieu Campeçvara. — 879.

XXII. CHIKRÊNG.

P. 449. *Sdach Kamlong* ou *Prasat Praptœs* (170-171). — 2 inscr. sur pd. :

1o 26 l. skr. = ISCC., no XVI.

2o Ordre du roi à son Vraḥ Guru pour une fondation. — 891 (?)

P. 452. *Prasat Chikrêng*. — 2 inscr. khm. :

1o Donation de terres au dieu ou seigneur de Chpar Ransi (le Buddha). Date : xx6. (*Inv.* 169 ; mais cette stèle n'est pas celle du Musée de Hanoi : *supra*, p. 19).

2o Donation aux 3 divinités Ekâdaçamukha, Lokeçvara, Bhagavatî, en 894 (le chiffre des unités est douteux). [Inv. 168].

P. 454. *Pou Romchéang*. 5 inscr. à peu près illisibles, du VIe et du Xe s. (V. *Inv.*, 171, note.)

Tome II

IV. L'ÉPIGRAPHIE DU MÉNAM.

P. 70. La stèle thaïe de Rama Kamheng.

P. 73. Les inscriptions pâlies du Phra Bat (1426 A. D.).

P. 73. Diverses inscr. thaïes de la capitale. Stèle de Vat Baramanivet (1406 A. D.). Inscr. sur la base du Çiva de Kampheng Péch.

P. 75. Les inscr. thaïes des provinces.

P. 76. Les anciennes inscr. skr. — Inscr. de Ligor, illisibles. — Inscr. bouddhique de Vat Boromanivet, provenant de Vat Mahyeng à Nakhon Xai Xi.

P. 80. L'inscr. khm. de *Chan'aboun* (414).

P. 80. Le liṅga du Palais royal (405). Inscr. khm. de 1239.

P. 81. L'inscr. khm. de *Louvo* (410). Règlements promulgués par le roi Sūryav. pour les temples et monastères. — 944, 947.

P. 82. Les autres stèles de *Louvo*. — Inscr. au dos d'un Buddha, en car. cambodgiens, datant p.-ê. de 1031 = 1109 A. D. (?) [411]. — Deux fragments de stèle : donation au dieu Paramavāsudeva du pays de Lvo (Louvo) [412].

P. 83. La stèle khm. de Sokothai (413).

V. KORAT.

P. 103. *Vat Baüt* ou *Phnoṃ Ruṅ* (384). — Stèle à 4 faces ; inscr. skr. du règne de Sūryav. II (1034-1084). [Aujourd'hui au Vat Phra Kèo de Bangkok.]

P. 106. *Bo I Kha* (400). — Inscr. skr. et khm. — VIe s.

P. 110. *Nom Van* (391-392). — 6 inscr. : 1, édit des hôpitaux de Jayav. VII ; 2-3 illisibles ; 4, skr. et khm. où figurent les noms des rois Sūryav. et Udayādityav. ; 5, khm., où on croit lire le nom Vimayapura (= Phimaïe) ; 6, khm. : ordre royal de Jayav. VII aux dignitaires civils et religieux pour l'entretien des temples et monastères fondés à Ratnapura par Lakṣmīndrav. — 1090 ou 1093.

P. 115. *Hin Khon* (388-389). — 2 piliers, avec inscr. skr. et khm. très effacées. 1er : donation à Çrī Vṛddheçvara ; 2e : donation au Buddha. — VIe s.

P. 116. *Khonburi* (387). — Stèle : édit des hôpitaux de Jayav. VII.

P. 116. *Chettorach* ou *Khak Noṅ Yaṅ Kar* (401). — Borne portant les mots : « cṛs kamivaṅ ».

P. 117. *Chayaphoum* ou *Vat Ku* (402). — Edit des hôpitaux de Jayav. VII.

P. 122. *Phimaïe* 397-399). — 3 courtes inscr. illisibles. Khm. — XIe s.?

P. 130. *Ban Pñkeam* (386). — Edit des hôpitaux de Jayav. VII. [La stèle est aujourd'hui au Vat Phra Kèo de Bangkok.]

VI. — LES MŒUONGS LAOS.

P. 145. *Nong Khaï. Vat Khun Mœuong*. — Stèle laotienne datée de 966 = 1044 A. D. (?). — Ibid., *Vat Si Bon Hœuong*, stèle laotienne datée de 970 = 1048 A. D. (?)

P. 145. *Ban Nam Mong*, en amont de Nong Khaï. Stèle laotienne, qui pourrait être contemporaine des précédentes.

P. 146. *Vieng Chan, That Louong*. — 2 inscr. laotiennes, dont l'une de 963 = 1041 A. D. (?).

P. 147. *Dantaï*. Inscr. de 1563. V. *supra*, p. 28.

P. 153. *Ban Khmuoy* (370). — Inscr. bouddhique en khm. Donations de jardins, cocotiers, bœufs, serfs, bayadères à plusieurs Kamrateṅ jagat Çrī Dhatu (reliques) par le Kamsteṅ Çrī Dharaṇīndravīra, d'autres chefs et les ācāryas Ānanda, Mahathera Īçvaranirmma[la]. Date effacée. (Xe s.?)

P. 156. *Mœuong Sakhun* (369). — Vestiges d'une inscr. khm. — Xe s. (?)

VII. LA RÉGION DE BASSAK.

P. 162. *Vat Phou* (366). — Stèle vue par D. de Lagrée, Harmand et Aymonier, mais non estampée par ce dernier, qui en donne l'analyse d'après un calque sur papier huilé pris antérieurement. Elle est aujourd'hui disparue. Skr. et khm. Fondations au temple de Bhadreçvara ou Vraḥ Thkval depuis 1024 [Jayav. VI] jusqu'à 1061 [Sūryav. II], date de l'inscr.

P. 165. *Ban Thal* (364). — Stèle skr. Ed. BEFEO., XII, II = 197.

P. 170. *Houé Tamoûh* (362). — Stèle digraphique de Yaçov. (= ISCC., n° LIV).

P. 172. *Phou Lokhon ou Chan Nakhon* (363). — Inscr. skr. éd. par BARTH, BEFEO., III, 442.

P. 180. *Veal Kantél* (359). — Inscr. skr. = ISCC., n° IV.

VIII. ENTRE MOÛN ET DANGRÊK.

P. 184. *Mœuong Sourên*, Vat Chompon (377). — Inscr. skr. usée. — VIe s.

P. 190. *Ta Méân Thom* (376). — Stèle ruinée. Khm. — Xe s.

P. 191. *Ta Méân Tauch* (375). Inscr. bouddhique, skr. 4 faces : mention de Dharaṇindrav. et Jayav., prédécesseurs de Sūryav. II. — Xe s.

P. 197. *Kamphêng Nial* (374). — Pilier inscrit. Khm. Fondation du seigneur Çivadāsa, en l'honneur du dieu Çrī-Vṛddheçvara, au pays de Stuk Amvil. — 964.

P. 201. *Phnom Krebas* (379). — Paroi inscrite. Inser. çivaïte en skr. — Date : 9xx.

P. 201. *Trapeang Kremal* (378). — Inscr. khm. ruinée. — Xe s.

P. 207. *Preah Vihéar* (1) (380-383) :

1° Gopura de la 1re enceinte, pd. S. *a*. Khm. Ordre de Sūryav. I aux fils et petits-fils de Çrī Rajapativ. Mention d'Avadhyapura, Liṅgapura, Çrī Bhadreçvara, Çrī-Çikhareçvara (le dieu de Praḥ Vihār). Date : 960. — *b*. Skr. Mention de Sūryav. — *c*. Khm. Date : 963.

2° Id., pd. N. *a*. 10 l. skr. ruinées ; — *b*. 23 l. khm. Le roi Sūryav., à la requête du seigneur Çrī Rajapativ., donne à Çrī Sukarmma Kamsteñ, préposé à l'entretien des temples de Çrī-Çikhareçvara et Çrī Vṛddheçvara, le pays de Vibheda ou Kurukṣetra, ayant appartenu au mratāñ Pṛthivīnarendra et au Kamsteñ Mahīdharav. et échus au domaine royal comme *mṛtakadana*. Mention des familles qui gardent [dans les deux temples précités] les annales de la race de Kambu, depuis Çrutav. jusqu'à Sūryav., descendant de Çrīndrav. Īçvaraloka (799-811) et jusqu'à la reine Vīralakṣmī, descendante de Harṣav. Rudraloka et Çrīçānav. Paramarudraloka. 949. — Çrī Pṛthivīndrapaṇḍita, président du tribunal de la maison du Roi, transmet, pour être gravé, un ordre royal de donation au kamsteñ... varman, résidant à Avadhyapura, chef des travaux du temple de Çikhareçvara. 950. — Dons des seigneurs Gaṇitendrapaṇḍita et Vyaṃpara du pays d'Avadhyapura. 951.

3° Pd. du monument E. 9 l. khm. datées de 948. + 19 l. skr.

4° Pilier inscrit = ISCC., n° LXI.

5° Stèle skr. et khm. qui répète celle de Phnom Sandak. Œuvres pies du Dhūli Jeñ Vraḥ Kamrateñ añ Çrī Divākarapaṇḍita, guru du roi Sūryav. II. Mention des rois Udayādityav., Jayav., Dharaṇīndrav., du dieu Çikhareçvara. — Dates 1035 (pour 1034, avènement de Sūryav.), 1041, 1043.

---

(1) Pour la localisation des inscriptions dans les différentes parties du monument, nous suivons L. de LAJONQUIÈRE, *Inv.* II, 197.

P. 220. *Prasat Kamphœm* (357). — Inscr. khm. sur le chambranle de la porte. Donation d'esclaves à une divinité dont le nom a disparu. — VIᵉ s.

P. 221. *Prasat Khna* (355-356). — 3 inscr. :

1° Inscr. skr. sur le pd. S. du gopura de l'enceinte intérieure. Don d'une statue d'or de Hari par Narapativīrav., frère aîné d'Udayādityav. I, roi en 923. Leur mère, appartenant à la famille de Çresthapura, était sœur de Rājapativ., senāpati de Jayav. V, et de la reine de ce prince. [Les noms de Rājapativ. et de Narapativīrav. se rencontrent également dans l'inscr. de Prasat Čar = *Camb.*, II, 387.]. Éd. par Cœdès, BEFEO., XI, 400.

2° Inscr. skr. sur la paroi g. de la porte de l'édicule S.-E. Édification de ce *pustakāçrama* (bibliothèque) par Hiraṇyaruci, sous le règne de Rājendrav. ou de Jayav. V. Éd. par Cœdès, ibid., XI, 405.

3° Inscr. khm. sur la paroi droite du même édicule. Ordre royal au Steñ Ākāçalinga, portant donation en faveur des açramas de Janapada et Trivikramapada (Janapada est pb. Prasat Khna). — 902.

P. 224. *Prasat Thnal Chhūk* (350-351). — 3 inscr. :

1° Deux textes en khm. sur le pd. S. du sanctuaire central : l'un a été gratté partiellement pour faire place au second. Il reste du texte ancien les 4 premières et les 3 dernières lignes : ordre du roi [Rajendrav. ?] au Kamsteñ Rājakula Mahāmantri. IXᵉ s. — Le 2ᵉ texte ne semble pas très postérieur : donation de serfs au dieu de Lingapura.

2° Pd. N. du même sanctuaire. Inscr. qui paraît faire suite à la précédente : donation du Steñ Pañcagavya.

3° Pd. de l'édicule N.-O. Donation de Sikhānta ācārya. — 914.

P. 227. *Prasat Thnāl Svay* (347). — Pd. de la porte S. de la 1ʳᵉ galerie ; 2 inscr. khm. ruinées, dont l'une contient la date de 901 [règne de Jayav. V], l'autre le nom de Sūryav.

P. 233-9. *Prasat Neak Buos*, monument au pied des Dangrêk ; il était jadis appelé Çivapada pūrva, et le mont qui le dominait, Candanagiri. Les inscr. vont du VIIᵉ ou VIIIᵉ s. jusqu'au Xᵉ. (341-346.)

I. Sanctuaire L (*Inv.* 341).

1. Pd. S. (p. 237) Khm. Donation du Poñ Myañ, du Poñ Cuvanīditya et du Vraḥ Kamrateñ añ Çrī Vijayeçvara aux dieux de Çivapada pūrva. — Date : 622 ou 722.

2. Pd. N. 3 l. skr. + 10 l. khm. très ruinées. Donation. — Date : 596 ou 796.

II. Porte de la nef (*Inv.* 342).

1. Pd. S. (p. 233). Inscr. khm. de 21 l. Donation du roi Sūryav. et du Kamsteñ Çrī Kaviçvaravarman sabhapati. — Date : 930 (?).

2. Pd. N. (p. 234). Inscr. très ruinée de 46 l., qui semble contenir la date de 937.

III. Sanctuaire H (*Inv.* 343).

1. Pd. S. (p. 234). 37 l. formant 4 inscr. khm. : *a*. Ordre royal de Jayav. V, à la requête du Vraḥ Guru, en faveur du Çivapada 896. — *b*. Ordre du même roi au Vraḥ Guru et au Kamsteñ añ Çrī Vīrendra[varman]. S. d. — *c*. Inscr. pq. entièrement effacée : mention du Vāp Içānaçiva. — *d*. Liste de serfs rachetés à un steñ.

2. Pd. N. (p. 235). Liste de 110 esclaves donnés par la dame Tāñ Kamrateñ añ Varaṇendradevī.

IV. Sanctuaire K. (*Inv.* 344) [p. 236]. 4 l. skr. + 38 khm. Ordre royal, à la requête du steñ Vraḥ Tannot, adressé au steñ Candanagiri, pour le bornage du domaine de Chok Sañke ayant appartenu jadis au mratañ Çrī Rajendrasiñha, puis à la dame Vraḥ Kamrateñ añ Candrapura, qui en avait fait don au Çivapada, avec la confirmation du roi Çivaloka [Rājendrav., 866-890]. — Date : 904 ou 914.

V. Galerie à l'angle S.-O. (*Inv.* 345-346).

1. Stèle ruinée. 16 l. — X^{e}-XIe s.

2. Stèle digraphique de Yaçov. = ISCC., n° XLVII.

X. SISOPHON.

P. 243. *Phnom Kangva* (231). — 3 inscr. à l'entrée d'une grotte. Ordres royaux de donation adressés par le roi Rājendrav. au grand-prêtre de Rājaguhā, en khm. 88x, 888 et 889, les deux premiers transmis par le Rājakula Mahāmantrī.

P. 246. *Phnom Sangkê Kong* (232). — Inscr. sur les pd. d'une tour. Dr., skr. : mention de Sūryav. G., khm. : ordre royal de Sūryav. prescrivant de graver sur pierre la donation faite par Samaravīrav.

P. 246. *Rolom Tim* (233). — Stèle khm. Jugement d'un tribunal contre le Vap Rau, qui avait acheté un buffle du Steñ de Vnaṃ Creṅ, moyennant une esclave, affectée au service du dieu de Çivapaṭṭana, et qui refusait de remplacer cette esclave qui s'était enfuie.

P. 248. *Prasat Teap Siem* (234). — Inscr. sur les 2 pd. d'une porte de tour. Dr., skr. : mention de Sūryav. et de Samaravīrav. G., khm. : suite de la précédente : liste d'esclaves.

P. 250. *Sdok Kak Thom* (235). — V. *supra*, p. 53.

XI. BATTAMBANG, LE SUD.

P. 283. *Daṅn Tri* (198-199). — 1. Stèle skr. et khm. Ordre de donation royale adressé par Rājendrav. au Kamsteṅ añ Rājakula Mahāmantrī et autres dignitaires en faveur de Parameçvarārya Maitrīdeva. — 888.

2. Inscr. khm. sur le pd. g. de la tour, très-ruinée. — 898.

P. 286. *Vat Sla Kêt* (200). — Stèle khm. Diverses donations au dieu Çrī Bhadreçvara. — 1067.

P. 290. *Banone* (201). — 3 inscr. indéchiffrables, dont l'une contient le nom Kavindrāri[mathana ? IXe s.], l'autre la date de 972.

P. 293. *Bassêie* (205-208). — 5 inscr. :

1. Porte S. g. (1) :

a. 25 l. khm. Fondation en faveur du dieu Çrī Jayakṣetra ; dégrèvement d'impôt par le roi ; bornage par la Vraḥ Sabhā. — 958.

b. 18 l. skr. Mention de Harṣav.

2. Porte S., g. Donation du seigneur Guṇapativ. au dieu Çrī Jayakṣetra ; bornage par la Vraḥ Sabhā de Maṅgalapura. — 964.

3. Porte O. Pd. g. 10 l. skr. peu lisibles. — Pd. dr. 66 l. khm. Le seigneur Çrīkanthapaṇḍita, du pays de Phalapriya, offre au dieu Çrī Jayakṣetra divers objets de culte, érige une statue du dieu et achète, pour les lui offrir, des terres aux habitants de Thkval et de Pralāya Slā, lesquels jurent de renoncer à toute revendication. Récitation du Dharmaçastra par le grand-prêtre Çrī Mahendrapaṇḍita. Bornage et enregistrement. Consécration de l'idole.

---

(1) La situation exacte de cette inscription n'est pas claire : « à gauche [de la porte méridionale », dit Aymonier, qui place d'autre part la suivante « sur un pilier gauche de cette même porte méridionale du sanctuaire » (*C.*, p. 293-4). Lajonquière veut que la première ait été tracée sur le « montant gauche d'une des portes orientales de la nef » (?) : il ne spécifie rien pour les autres.

4. Porte E., pd. dr. Donation au dieu Çrī Jayakṣetra de terres dont l'origine est donnée : mention du seigneur Çrī Rajendrav., sañjak du roi Paramanirvāṇapada (Sūryav. I) et qui fut senāpati d'Udayādityav. Erection d'une statue de Bhagavatī.

P. 297. *Ta Kê Pong* (209-210). — 2 stèles :

1. Edit des hôpitaux de Jayav. VII.

2. Inscr. khm. Mention du Vap Pradyumna.

P. 298. *Vat Ek* (211). — Erection d'un Çivaliṅga à Vraḥ Çrī Narendragrāma par le seigneur Çrī Yogīçvarapaṇḍita du pays de Vnur Kaṃdvat, territoire de Vyadhapura (Prei Krebas) ; fixation des redevances de certains villages de la province d'Amoghapura (Battambang). — 949.

P. 302. *Phum Ta Ngên* (212). — Fondation pour le Çivaliṅga, dont les mérites doivent être attribués à Sūryav. I, ainsi que ceux acquis par les donations au dieu Çrī Jayakṣetra. Ordre royal de Sūryav. au Kaṃsteṅ Çrīgaurīçvarapaṇḍita, du pays de Çivagupta, transmis par un secrétaire royal (vraḥ alakṣaṇa) et concernant les redevances dues à 4 āçramas ainsi qu'au dieu Çrī Jayakṣetra. — 949.

P. 306. *Phnom Bant ai Neang* (213-214). — 2 inscr. :

1. Socle inscrit d'une l. skr. Erection d'un liṅga de Tryambaka par le roi Bhavav. VIe s. = ISCC., no III.

2. Inscr. skr. et khm. Fondation de l'ācārya Tribhuvanavajra en l'honneur de Trailokyanātha ou Jagadīçvara (= Avalokiteçvara). Date : 902-903. Le préambule de cette inscr. a été commenté par Kern, Verslagen Amst. IV, III, 1899; trad. *Museon.*, 1906, p. 46.

XII BATTAMBANG, LE NORD.

P. 321. *Phnom Preah Nét* (215-216). — 3 inscr. sur des montants de portes :

1. Fondation de la Teṅ Hyaṅ et autres gens de Vrai Tampvaṅ en faveur d'un acrama. Skr. et khm. 871.

2. Fondation de la Teṅ Uma et autres en faveur du dieu de Çivapāda. Skr. et khm. — 928.

3. *a*. Ordre royal de Jayavīrav. (= Sūryav. I) attribuant au temple les biens laissés par le Steṅ añ vraḥ Jrai. Khm. — 927.

b. Ordre royal concernant une fondation du Steṅ Çivaçrama en faveur du dieu de Giripura. Khm. — 929.

P. 325. *Prasat Saṅgkhah* (218). — Une inscr. sur les 2 parois de la porte : 42 l. skr. + 8 l. skr. et 51 l. khm. Le roi Sūryav. I donne au Çivaliṅga, par l'entremise de Çrī Vagīçvarapaṇḍita, les *mṛtakadhana* récupérés par lui dans la province d'Amoghapura. S. d.

P. 326. *Prasat Roluh* (219). — Le roi Udayādityav., monté sur le trône en 971, donne au seigneur Çrī Jayendrapaṇḍita, pour être incorporés au domaine du dieu de Stuk Ransi, des biens tombés en déshérence au pays de Stuk Rmāṅ (= le pays de Prasat Roluh). — 972.

P. 329. *Bantéai Préau* (220-222). — 5 inscr. khm. gravées sur les portes :

1. Inscr. ruinée. Fondation en 924.

2. Donation d'un Kaṃsteṅ à Bhagavatī Umā.

3. Donations au Çivaliṅga de Thpvaṅ Rmāṅ faites par le Vāp Amṛta, le Vāp Ayak, le Mratāñ Çrī Nṛpendravallabha et le Kaṃsteṅ Çrī Narapatīndrav. — Dates : 929-933.

4. Liste d'esclaves donnés par le Kaṃsteṅ Çrī Narapatīndrav. Autre donation d'esclaves par un vāp. — 931.

5. Liste d'esclaves du dieu Pa[rame]çvara donnés par le même personnage : parmi eux figure une femme qu'il avait reçue d'un loñ de Vrai Krapās Vyadhapura.

P. 333. *Prasat Ta Siou* (223-224). — 2 stèles :

1. Stèle digraphique de Yaçov. = ISCC., no XLV.

2. Inscr. skr. et khm. Remise d'esclaves au mratāñ Çrī Narendravijaya pour le dieu de Vrāc.

P. 334. *Thmâ Puok* (225). — Inscr. skr. sur le socle d'une pierre sculptée, inédite. Fondation en l'honneur de Lokeçvara ; mention de Jayav. [V]. — 911.

P. 343. *Bantéai Chmar* (226-227). — 6 petites inscr. : noms de dieux. — Une grande inscr. donnant les noms de 5 dieux adorés dans le Vraḥ Gṛharatna et l'histoire de l'apothéose de 4 d'entre eux. Les deux premiers, le Sañjak Arjuna et le sañjak Çrī Dharadevapura, tombèrent en défendant le roi Yaçov. contre l'attaque du rebelle Bharata Rāhu Saṃvuddhi. Les deux autres, le sañjak Çrīdeva et le sañjak Çrī Varddhana se firent tuer pour le roi, lorsqu'il revint d'une expédition au Champa, harcelé par l'armée ennemie. Le roi donna à ces 4 mantri, qui s'étaient sacrifiés pour lui, le titre pothume d'*aṃteñ* et érigea leurs statues. — Toutes ces inscr. sont du XIIe s. ; les événements rapportés dans la dernière sont du IXe.

P. 350. *Neak Ta Chi Kou* (228-229). 2 stèles :

1. Inscr. skr. Règne de Sūryav. I. Mention de Çrī Nṛpasiṅhav. et de Sadāçiva.

2. Donations de Nṛpasiṅhav. à un Çivaliṅga érigé dans le Nagara Dyañ (ou Jyañ). Même époque.

P. 351. *Prasat Pring Bèt Méas* (230). — Stèle martelée portant en bas relief une figure du Buddha. Skr. et khm. Fondation en l'honneur du Vraḥ Kamrateñ Añ Çrī Trailokyanātha, sous le règne de Sūryav. I. — 948.

XIII. SIEM RÉAP, L'OUEST.

P. 360. *Preah Khsèt* (237). — 2 pd. inscr.

1. Inscr. skr. de 989 = ISCC., no XIX.

2. Inscr. khm. ruinée. Fondation en l'honneur du liṅga. 9xx.

P. 363. *Tœuk Choum* (238). — Erection du Kamrateñ añ Çrī Trailokyanātha (le Buddha ?) au pays de Cuñ Vis par l'acarya Rājendracārya et le Vap Dhū. — 871.

P. 365. *Prasat Ta Siou* (239). — Inscr. skr. et khm. très ruinées sur les deux pd. Donations au dieu Çrī Jagannāthakeçvara (le Buddha ?). — 888.

P. 367. *Prasat Ta An* (240-241). — Inscr. bouddhiques en khm. sur les pd. des 2 tours :

Tour S. Pd. dr. *a*. Un mratāñ érige le dieu Çrī Trailokyavijaya (le Buddha). 889 (?). — *b*. Donation au dieu Lokeçvara. 901 ou 909.

Pd. g. « Kamrateñ jagat Çrī Jaya Vīraçakti Mahādeva. »

Tour N. Pd. dr. *a* Don d'esclaves. — *b*. Le Kamrateñ jagat Çrī Sugata Māravijita fut érigé en 1189. — Pd. g., ruinée.

P. 369. *Prasat Krelanh* (242-243). — Tour centrale de la 1re rangée : inscr. effacée, IXe ou Xe s. Tour centrale de la 2e rangée : inscr. skr. martelée. Les autres inscr. ne sont que des noms de dieux : Vāgindradeva, Vindveçvara, Maheçvara, Jayavīra, etc. Elles semblent dater du XIIIe s.

P. 372. *Kedei Ta Keâm* (244-245). — 1. Inscr. skr. bouddhique ; mention de Lokeçvara. — 713.

2. Inscr. khm. *a*. Ordre royal de Sūryav. I, tranchant une contestation ; date disparue. — *b*. Erection des dieux Brahmā, Nārāyaṇa, Gaurīpati. Mention du roi [Parama]vīraloka (Jayav. V, 890-924). — Date : 984 (884 est une erreur du lapicide).

P. 375. *Bantéai Ta Keâm* (246-248). — Inscr. ruinées. Donations de terres. — 982 et 986.

P. 376. *Prasat Trao* (249). — Inscr. bouddhique (?) khm. sur le pd. Fondation de Dharmaçīla en faveur du dieu de Liṅgapura et d'un seigneur défunt. Mention du dieu de Chpar Ransi (le Buddha). Règne de Dharaṇīndrav. — 1031.

P. 378. *Prasat Sman Young* (252). — Inscr. ruinée. Donation de champs.

— *Vat Thœupedei* (253). 2 inscr. skr. *Voir* : Cœdès.

P. 380. *Trapeang Daün Aün* (254). — Stèle skr.-khm. Fondation en faveur du dieu de Liṅgapura, vers 1048 (dernière date de l'inscr.). Rappel de donations faites par les rois Udayādityav. en 979, Sadaçivapada (Harṣav. III), Paramakaivalyapada (Jayav. VI), Paramaniṣkalapada (Dharaṇīndrav. I) et le roi régnant Sūryav. II. Érection de Çivaliṅgeçvara en 1021, de Nārāyaṇa en 1031 ; donation au dieu de Liṅgapura en 1048. Redevances et esclaves affectés aux dieux Campeçvara, de Vnam Ruṅ et de Chpar Ransi.

P. 383. *Prasat Kouk Pou* (255-256). — 3 inscr. sur les pd.

1. Khm. Fondation en faveur du dieu Çvetadvīpa et du monastère Saṅkrāntapada ; 7 esclaves furent achetés du Vāp Çivabrāhma, lorsqu'il construisit le Hemaçṛṅgagiri et le palais royal Jayendranagiri (*sic*). — 900.

2. Skr. et khm. Donation du roi Viṣṇuloka (Jayav. III) au dieu Puṇḍarīkākṣa Çvetadvīpa.

3. Ordre royal de Jayav. concernant le temple du dieu Campeçvara. Date : 90x.

XIV. SIEM RÉAP, LE CENTRE.

P. 387. *Prasat Char* (257). — 2 inscr. khm. sur les pd. :

1. Ordre royal de Jayav. V sanctionnant une fondation du Kamsteṅ Çrī Narapativīrav. en faveur des dieux érigés par lui : Çivaliṅga ; Parameçvara, sous les traits du défunt Çrī Rājapativ. ; deux Bhagavatī, représentant les deux grand'mères de Narapativīrav. et de Jayayuddhav. ; Bhadreçvara ; Nārāyaṇa ; Campeçvara. — 901.

2. Fondation en faveur du Çivaliṅga. — 916.

P. 388. *Samrong* (258). — Stèle skr.-khm. Inscr. du brahmane Yogīçvarapaṇḍita, récapitulant les fondations faites par lui en faveur du dieu de Liṅgapura, appelé aussi Çivaliṅga ou Bhadreçvara, sous les règnes de Harṣav. III, Jayav. VI et Dharaṇīndrav. I, entre 999 et 1030.

P. 393. *Prasat Khnat* (259). — Inscr. skr. et khm. très ruinées. Donations au Kamrateṅ añ Çrī Lokanātha (le Buddha), à l'époque de Jayav. II (VIII[e] s.), d'Indrav., vers 800, et de Rājendrav., en 874.

P. 398. *Kouk Au Chrœung* (260). — Inscr. skr. et khm. ruinées.

Pd. dr. 2 inscr. — 1. Inscr. de 7 l. ne donnant que des indications chronologiques ou astronomiques, précédées d'un cercle à la manière thaï, dont les secteurs contiennent des chiffres ou des syllabes mystiques. Date : 843. — 2. Inscr. effacée : 1016.

Pd. g. 6 l. skr. + 8 l. khm. indéchiffrables. — XI[e] s.

P. 400. *Athvéa* (261). — Inscr. modernes : 1630-1660 A.D.

P. 404. *Préa Eynkosey* (262-263). — Stèle et 2 pd. inscrits.

Stèle. Inscr. skr. = ISCC. n° XIV + 2 inscr. khm. Donations au dieu de Dvijendrapura par Rājendrav., en 883, et par Jayav., 903-906.

Pd. g. Inventaire des biens du dieu de Dvijendrapura. — 830.

Pd. dr. Enquête administrative au sujet des biens donnés au dieu de Dvijendrapura. — 904.

XV-XVI. SIEM RÉAP, L'EST.

P. 418. *Prasat Kok* (339). — Inscr. skr. bouddhique, du règne de Jayav. V ou de Sūryav. II (X[e] s.). Liste et généalogie des rois depuis Jayav. II.

P. 419. *Kouk Chan* (340). — Khm. Décision concernant des esclaves sacrés. — IX[e] ou X[e] s.

P. 430. *Bakong* (304-308). — Inscr. skr. = ISCC., n° XXXVII.

P. 433. *Bakou* (310-322). — Stèle digraphique = ISCC., n° XLVI.

P. 436. *Loléi* (323-338). — Stèle digraphique = ISCC., n° LV.

P. 439. *Bakou*. Inscr. skr. répétée sur l'entablement des 6 tours : consécration du temple par Indrav. en 801. = ISCC., n° XXXVI. — Inscr. khm. sur les portes et fausses portes : donations d'esclaves, de redevances et d'objets de culte, toutes de 801, sauf une de 813 (donation du seigneur Īçvarav. à l'Īçvaraçrama).

P. 450. *Loléi*. Inscr. skr. au haut des parois dr. des portes relatant la dédicace du temple par Yaçov. en 815 ç. = ISCC., nos XXXIX-XLII. — Inscr. khm. sur les pd. des portes et des fausses portes : donations de serfs affectés au service du temple. Inscr. sur les piliers des galeries : donations de serfs chargés des prestations. Toutes ces inscr. de 815.

Tome III

I-II. LES ENVIRONS D'ANGKOR.

P. 8. *Pré Roup* (264) — Inscr. skr. ruinée (XIe s.) et inscr. moderne (1606 ç.).

P. 9. *Leak Néang* (265). — Inscr. khm. sur les 2 pd. — Pd. dr. Donation au Çivaliṅga des terres de Sundara achetées des trois temples de Çrīndreçvara, Vnaṃ Kantāl (Bayon) et de Parameçvara, ainsi que des deux corporations (varga) des Khmāp et des Ancen ou Ancon. 881. — Pd. g. Texte très effacé. Ordre royal au seigneur Vīrendrav. Mention du Çivaliṅga et du Vraḥ Thkval. Date disparue.

P. 11. *Bat Choum* (266-268). — Inscr. skr. bouddhiques, éd. par Cœdès, JA., sept.-oct. 1908. — Inscr. khm. Confirmation royale d'une donation de Kavīndrārimathana. — 882.

P. 14. *Prasat Krevan* (269-271). — Inscr. khm. Fondations des seigneurs Mahīdharav., Jayavīrav. et Vīrendrādhipativ. en l'honneur du dieu Trailokyanātha ou Tribhuvanasvāmī (Viṣṇu) et de la déesse Vraḥ Çrī. — 843.

P. 22. *Bântéai Kedei* (272). — 3 petites inscr. du XIIe-XIIIe s., postérieures au monument (Xe s.) et donnant les noms des dieux Tribhuvanañjaya et Vṛddheçvara et de la déesse Vṛddheçvarī.

P. 30. *Ta Prohm* (273-274). — Inscr. skr. p.p. Cœdès, BEFEO., 1906 ; et 2 petits épigraphes donnant les noms des dieux Jayadeva et Jayarājadeva.

P. 38. *Takéo* (275-278). — 5 inscr. :

1. Inscr. skr. de Yogīçvarapaṇḍita = ISCC., n° XV, A.

2. Invocation skr. (ISCC. n° XV, a) et texte khm. relatant les donations faites à plusieurs divinités par le seigneur Yogīçvarapaṇḍita, du pays de Vnur Kaṃdvat, territoire de Vyādhapura. S. d. [le même seigneur édifie Vat Ek en 949].

3. Khm. Donations du même ; mention de Sūryav., roi régnant. Clauses finales en skr. (ISCC., n° XV, b).

4. Khm. Mention du roi Sūryav. et du dieu Tribhuvanañjaya. Clauses finales en skr. (ISCC., n° XV, c).

5. Inscr. skr. de Çivabindu = ISCC., n° XV, B).

P. 46. *Thnâl Baray oriental* (279-283). — 5 stèles skr. = ISCC., nos LVI-LX.

P. 54. *Ta Néi*. — Légendes d'idoles (8) çivaïtes et bouddhiques.

P. 61. *Ta Som*. — Légende d'idole.

P. 79. *Bakhèng*. — Inscr. bouddhique en khm. mêlé de pāli. Date : 1205 çaka, année de la Chèvre = 1283 A. D. (?). Cette inscription est actuellement au musée d'ethnographie de Berlin. Voir : Stönner, *Catalogue des sculptures ćames et khmères du Musée d'ethnographie à Berlin*. BCAI., 1912, p. 198.

P. 80. *Baksei Chăng Krâng* (286). Inscr. skr. p.p. Cœdès, JA., mai-juin 1909.

III. ANGKOR THOM.

P. 95. *Enceinte* (287-288). — 2 stèles skr. aux angles S.-O. et N.-O. Règne de Jayav. VII.

P. 97. *Preah Ngouk* (289). — Stèle skr. = ISCC., nº XVIII.

P. 111. *Tep Prânâm* (290). — Stèle skr. en car. du Nord, p.p. Cœdès, JA., mars-avril 1908. Sur la base, 2 inscr. khm. — *a*. Sūryav. I, en 927, ordonna de faire le Vīraçrama et donna des serfs pour la garde des champs du Saugataçrama ; — *b*. Donations de Kavīndrārimathana [règne de Rājendrav., Xᵉ s. de notre ère].

P. 238. *Phiméanakas* (192). — 2 inscr. sur la porte E. :

1. Inscr. skr. = ISCC., nº LXII.

2. Inscr. khm. Erection du dieu Trailokyanātha par le mratāñ Çrī Satyaçraya. Rappel d'un ordre du roi Paramaçiva[loka = Yaçov.]. — 832.

P. 139. *Propylées orientales* (292). — 8 inscr. khm. Serment de fidélité fait en 933 par les fonctionnaires de Sūryav. I. Cf. BEFEO., XIII, vi, p. 11.

P. 179. *Bayon* (293-295). — Légendes d'idoles.

P. 236. *Angkor Vat* (296-303). — Galerie E.-N. Petite inscr. de Vraḥ Pada Mahā Viṣṇuloka. XIIᵉ s.

P. 237. *Angkor Vat*. — Galerie N.-E. Petite inscr. de Parama Viṣṇuloka. — XIIᵉ s.

P. 247. Id. Galerie historique. 30 petites inscr. XIIᵉ s.

P. 265. Id. Galerie du ciel et de l'enfer. 38 petites inscr. XIIᵉ s.

P. 273. Id. Stèle sur un tumulus à l'extérieur de l'angle N.-E. du bassin-fossé. Inscr. skr. = ISCC., nº LXV.

P. 282 sqq. Inscr. modernes sur les piliers de Prâh Pān (28 inscr., 1483-1669 ç.) et du Bākan (13 inscr., 1488-1620 ç.).

P. 313. Id. Grande inscr. de la Galerie des bas-reliefs du 1ᵉʳ étage. Date : 1623 ç. = 1702 A. D.

— *L'inscription de Po Saḥ*. (BCAI., 1911, p. 13.)

A. Barth

— *Stèle de Vat Phou, près Bassac (Laos)* [BEFEO., II, 235].

Règlement de Jayav. I (régnant en 586, 589) pour le temple du Liṅgaparvata. Skr. S.d.

— *Inscription sanscrite du Phou Lokhon (Laos)* [BEFEO., III, 442].

Erection d'un liṅga de Çiva-Giriça par Mahendrav., appelé avant son sacre Citrasena, fils de Vīrav. et frère cadet de Bhavav. Skr. VIᵉ s.

— *Les doublets de la stèle de Say-fong* (BEFFO., III, 460).

Voir aussi : Fournereau.

A. Bergaigne

— *Une nouvelle inscription du Cambodge* [Stèle de Phum Da]. (JA., 7ᵉ s., t. XIX [1882], p. 208.)

— *Les inscriptions sanscrites du Cambodge. Examen sommaire d'un envoi de M. Aymonier, par MM.* Barth, Bergaigne *et* Senart. *Rapport à M. le Président de la Société Asiatique.* (JA., 7e s., t. XX [1882], p. 139).

Inscript. étudiées : *Prea Bat Chean Chum* (12), *Ang Chumnik* (53), *Lovek* (136), *Srey Santhor* (111), *Srey Krup Leak* (110), *Hanchey* (81), *Phnom Trāp* (94), *Chœung Prey* (95), *Baktey Chang Krang* (286), *Phimānakas* (291), *Préa Ngouk* (289), *Bat Chum* (266-8), *Prasat Pra Dak* (339), *Vat Thupestey* (253), *Ta Prohm* (273), *Léley* (323-338), *Pra Kou* (309-322), *Phum Banteai Neang* (214).

/ — *Chronologie de l'ancien royaume khmèr d'après les inscriptions.* (JA., janv. 1884, p. 51-76).

Barth et Bergaigne

/ — *Inscriptions sanscrites du Cambodge*, par M. A. Barth. — Paris, 1885, in-4°. (Notices et Extraits des manuscrits, T. XXVII, 1re partie. Fasc. 1.)

I. *Han Chey* (81), p. 8.
Érection d'un linga par un adhiça d'Ugrapura, serviteur du roi Bhavav. et de son fils. — S.d. [VIe s.].

II. *Ponhear Hor* (21), p. 21.
Fondation d'un Pasengapati, serviteur de Bhavav. et de son fils. — S.d. [VIe s.].

III. *Phnom Banteai Neang* (213), p. 26.
Strophe gravée sur le socle d'un linga érigé par Bhavav. — S.d. [VIe s.].

IV. *Veal Kantel* (359), p. 28.
Somaçarman, brahmane Sāmavedin, époux de la fille de Vîrav., sœur de Bhavav., érige un Tribhuvaneçvara, et donne au temple un exemplaire du Mahābhārata, du Rāmāyaṇa et du Purāṇa, dont il institue des lectures quotidiennes. — S.d. [VIe s.].

V. *Bayang* (13), p. 31.
Installation d'un Çivapada et d'un bassin par le brahmane Vidyābindu, en 526 et 546.

VI. *Vat Chakret* (123), p. 38.
Le seigneur de Tamrapura (Tāmrapureçvara), possesseur des trois villes de Cakrāṅkapura, Amoghapura et Bhimapura, par la grâce du roi Içānav., érige un Harihara en 548.

VII. *Svai Chno* (80), p. 44.
Sous le règne d'Içānav., suzerain de 3 rois, possesseur de 3 villes, Vidyādeva fonde un açrama. — S.d. [VIe s.].

VIII. *Ang Pou* (22), p. 47.
Sous le même roi, le muni Içānadatta érige un Harihara et un Viṣṇucandeçvareçānalinga. — S.d. [VIe s.].

IX. *Ang Chumnik* ou *Kedei Ang* (54-55), p. 51.
2 inscr. : 1. Restauration et donation d'un Çivaliṅga par Ācārya Vidyāvinaya, en 551. — 2. Sous le règne de Jayav. I (586, 589), son serviteur le Varadagramapati,

gouverneur d'Ādhyapura, institua une fête du Çivaliṅga, qui se célèbre le 3 du mois de Mādhava.

X. *Vat Prey Vier* (49), p. 60.
Acte du roi Jayav. I conférant à Çubhakīrti, petit-neveu des deux bhikṣus Ratnabhānu et Ratnasiṃha, l'hérédité de tous les biens de sa famille. — 586.

XI. *Ang Chumnik* ou *Kedei Ang* (53), p. 64.
Siṃhadatta, fils de Siṃhavīra, médecin du roi Jayav. I et gouverneur héréditaire d'Ādhyapura, érige dans cette ville un temple à Vijayeçvara. Généalogie du fondateur : Brahmadatta et Brahmasiṃha, frères, médecins de Rudrav. ; Dharmadeva et Siṃhadeva, leurs neveux, ministres de Bhavav. et de Mahendrav. ; Siṃhavīra, fils de Dharmadeva, ministre d'Īçānav. — 589.

XII. *Vat Prey Vier* (50), p. 73.
Erection d'un Harihara par Kavalitayamin, en 589, 6 jours après la précédente.

XIII. *Baraï* (140), p. 75.
Erection d'une statue de Çambhu. — 598.

XIV. *Prea Eynkosei* (263), p. 77.
Eloge d'un roi d'Aninditapura, né dans la race de Soma et de Kauṇḍinya, prédécesseur de Rajendrav. ou peut-être ce dernier lui-même. Eloge du fils de Rajendrav., Jayav. V, qui obtint la royauté suprême en 890. Fondations de la sœur de Jayav., Indralakṣmī et de son beau-frère, le brahmane Deva Bhaṭṭa Divakara ou Divasakara dans le Madhuvana et la ville de Dvijendrapura. (Le nom de Madhuvana rappelait le sanctuaire kṛṣṇaïte de ce nom sur les bords de la Yamunā, pays d'origine de Divakara). Date de la dernière fondation : 892.

XV. *Prea Kév* [Ta Kév] (275-278), p. 97.
Deux inscr. : A. Fondations de Yogīçvarapaṇḍita, guru et directeur des œuvres (*sthāpaka*) de Sūryav. I, qui monta sur le trône en 924 ; pose d'un *pañcaçūla* sur le Hemagiri achevé par ce roi ; érection de statues (Cīracaraṇa, Nandin, Kāla, lions). Yogīçvarapaṇḍita était fils du brahmane Bhāṇuvara et de Satyavatī, petite-fille de Parameçvara (Jayav. II) et de Bhassvāminī, fille du brahmane Viṣṇu, seigneur d'Amalakasthala. Il eut pour élève Janapada, qu'il maria au brahmane Keçava ; il donna au fils et au petit-fils de Janapadā la ville de Yogīçvarapura située dans le Pūrvadigviṣaya.
B. Fondations de Çivabindu Kṣitīndropakalpa, prêtre de Kapāleçvara, inspecteur des mérites et des défauts dans le Hemaçṛṅgagiri, sous le règne de Sūryav. I. Il était petit-fils de Çivācārya, qui avait exercé les mêmes fonctions sous Jayav. V (890-924 ç). Çivācārya avait pour aïeul Paramācarya, fils de l'ascète *(tapasvīn)* Divyantara et de Hyaṅ Karpūrā, petite-fille de Hyaṅ Pavitrā, épouse de Jayav. II, qui monta sur le trône en 724. Cette famille avait pour patrimoine héréditaire le deça de Haripura.

XVI. *Vat Praptus* (170), p. 117.
Erection d'un liṅga par Yogīçvarapaṇḍita, guru de Sūryav. I. Inscr. très mutilée. S. d. [Xe s.].

XVII. *Lovêk* (136), p. 122.
Erection d'un liṅga à Dvirada par Çaṅkarapaṇḍita, hotar royal sous Harṣav. III (vers 992-1012 ç.), et appartenant à un mātṛvaṃça appelé Saptadevakula. Généalogie : Punnāgav., fils de Rudrav. et de Narendralakṣmī : fonde le village de Saptadevakula, érige 7 Viṣṇu en divers lieux et un Çambhu à Dviradapura (commenᵗ VIIIe s.) ; — un descendant, chef des porte-éventails de Jayav. II (724-791) ; — Vāsudeva, serviteur d'Indrav.

(799-811) et de Yaçov. (811-832); — Manaççiva, serviteur des rois Harṣav. I, Īçānavav. II et Jayav. IV (vers 832-864); sa fille Prāṇā épouse Rājendrav. (864-890); — Kavīçvara, hotar de Jayav. V (890-924) et prêtre du liṅga fondé sur le Sūryaparvata par Sūryav. (924-972); — Çaṅkarapaṇḍita, hotar des rois Sūryav., Udayādityav. (972-vers 992 ç.) et Harṣav. III (vers-992-vers 1012 ç.), prêtre du Svarṇādri élevé dans la capitale par Udayadityav.

XVIII. *Prea Ngouk* (289), p. 140.
Fondations du senāpati Saṅgrāma, après ses victoires sur Aravindahrada, Kaṃvau et Slūt, en 973 et 988.

XIX. *Prasat Praḥ Khset* (137), p. 173.
Fondations de Saṃkarṣa, fils de Vāsudeva Dvijendravallabha, et neveu du roi Udayādityav. : 1° Restauration d'un liṅga donné par Sūryav., qui l'avait reçu, avec le Madhyadeça, du ministre Sarāma ; ce liṅga avait été brisé par le rebelle Kaṃvau. Date : 988. — 2° Erection des statues de Brahmā, de Viṣṇu et du Buddha, les 2 premières « ici », la dernière dans le Vaṅçārāma. Ce groupe des 3 statues et du liṅga, constituant les « 4 formes de Çiva » (*çaivī caturmūrti*), ainsi réparti entre deux endroits, était appelé « le Çiva scindé (*bhinnaç Çivaḥ*) ».

Inscriptions sanscrites de Campā [*et du Cambodge*], par M. Abel Bergaigne. — Paris, 1893, in-4°. (Notices et extraits des manuscrits, T. XXVII, 1re partie. Fasc. 2.)

Campā.

XX. *Nhatrang* [Vô-cạnh] (40), p. 191.
Fondation d'un descendant du roi Çrī-Māra. S.d. [IIe s. ç]. Cf. *supra*, p. 3.

XXI. *Cho-dinh* (41), p. 199.
Invocation du roi Bhadrav. I. S.d. [IVe s.]

XXII. *Yang Tikuh* ou *Da-trang* (22), p. 207.
Restauration, en 721, par Indrav. I, d'un temple de Bhadrādhipatiçvara, qui avait été brûlé en 709 par des armées de Java venues sur des navires.

XXIII. *Glai Lomov* (14), p. 218.
Deux inscr. d'Indrav. I. 1. Erection d'un Indraparāmeçvara en 723. 2. Donation à Çaṃkaranārāyaṇa.

XXIV. *Po-Nagar* [de Mong-đức] (14), p. 51.
Donation de Vikrāntav. à Vikrāntarudreçvara, en 776 (ou 773) (1).

(1) Suivant la valeur qu'on attribue à *koça* : 6, selon Bergaigne, qui déduit cette valeur de l'inscr. du fronton de Pô Nagar, no 401, *Inv.* 28. (*L'Ancien Royaume de Campā*, p. 81) ; 3, d'après Barth, parce que dans la stèle de Pô Nagar (infra, XXVI), les données astronomiques obligent à préférer 703 à 706.

XXV. *Yang Kur* [*Bakul*] (23), p. 237.

Partie sanskrite : kāvya du sthavira Buddhanirvāṇa, commémorant les fondations faites par son père Samanta en 751. — Partie chame : donation au dieu du mont Mandara et au dieu Praṇaveçvara.

XXVI. *Stèle du monument de Po Nagar* (38), p. 62.

6 inscr. :

1. Le roi Satyav. réédifie le mukhaliṅga élevé autrefois dans le pays de Kauṭhāra par le roi Vicitrasagara, et qui avait été détruit en 696 (ou 693) par des cannibales venus sur des navires. — 706 (ou 703).

2-3. Le roi Vikrāntav. rappelle la fondation précédente de son oncle Satyav. et consacre un temple à Mahadeva. S.d.

4. Le même roi donne au Satya-mukhaliṅga un diadème et une couverture de la rigole d'écoulement (praṇālasya saṃvaraṇam), et un revêtement d'argent pour l'autel de Mahādeva.

5. Indrav. III, fils de Bhadrav. II, érige une statue d'or de Bhagavatī. — 840.

XXVII. *Monument de Po Nagar* (33), p. 260.

Inscr. gravée sur la paroi du vestibule de la tour N. Illisible, sauf le nom de Çrī Jaya Indrav., pb. Jaya Indrav. I (882-893).

XXVIII. *Tour de gauche* [N.] *de Po Nagar* (31), p. 263.

Fondations du senapati Par, commis par le roi Çrī Harivarmadeva rājādhirāja à la garde de son fils, le pu lyaṅ Vikrāntav., gouverneur de Paṇḍuraṅgapura. Il érige dans le pays de Kuṭhāra une statue de pierre de Bhagavatī en remplacement d'une plus ancienne, célèbre dans le monde, qui avait été détruite ; il consacre des sanctuaires (*prasāda*) du Ṣaṇḍakaliṅga, à Gaṇeça et à Çrī Malada-Kuṭhāra, en 739.

XXIX. *Po Nagar* (30), p. 270.

Le roi Parameçvara donne divers objets précieux à Bhagavatī. — 972.

XXX. *Po Nagar* (31), p. 275.

Le roi Rudrav., frère de Bhadrav., de la famille de Parameçvara, donne à la déesse des vases et des brûle-parfums en or, une cruche en argent du Cambodge, un parasol d'or, un socle pour la station et le déplacement complété en pierre, et un toraṇa de maçonnerie. Le poids des objets de métal est en *kaṭṭikā* et en *paṇa*. — 986.

XXXI. *Po Nagar* (31), p. 279.

Invocation à la déesse Yaṅ Pu Nagar, appelée aussi Çrī Malada-Kuṭhāra. Sans nom ni date. XIe s. (?)

XXXII. *Po Nagar* (30), p. 102.

Stance en l'honneur de la déesse Yaṅ Pu Nagar, introduisant une inscr. čame de J. Hariv. I. — 1082.

XXXIII. *An Thuan* (53), p. 106.

Stance de bénédiction introduisant une inscr. čame mutilée de J. Indrav. IV (1087-1105).

XXXIV. *Po Nagar* (36), p. 290.

Ne contient que deux mots : *Kuṭhāra uttara.*

XXXV. *Chœk Yang* (26), p. 111.

Invocation à Çiva introduisant une inscr. čame de 1185.

Cambodge.

XXXVI. *Temple de Bakou* (310, 317), p. 297.

Indrav. I, fils de Pṛthivīndrav., petit-fils par sa mère de Rudrav., celui-ci gendre de Nṛpatīndrav., roi en 799, dédie les 6 tours de Bakou à ses ancêtres divinisés :

	Sud	Centre	Nord
2e rang (reines) :	Pṛthivīndradevī	Dharaṇīndradevī	[Rudradevī ?]
1er rang (rois) :	Pṛthivīndreçvara	Parameçvara	Rudreçvara.

Date : 801 = 29 janvier 880 A. D.

XXXVII. *Bakong* (304-308), p. 310.

Inscr. inachevées qui répètent celles de Bakou.

XXXVIII. *Bayang* (14), p. 312.

Stèle trouvée, comme le no V, dans le temple de Bayang, près de Chaudoc. Indrav. I érige à Çiva un vimāna d'or, dans Çivapura, pour le protéger contre les intempéries, et dote deux Indrāçramas. S. d. [vers 800].

XXXIX-XLII. *Temple de Loley* (314-331), p. 319.

Yaçov., fils d'Indrav. I, roi en 811, dédie en 815 les 4 tours de Lolei à ses père et mère et à ses grands parents maternels :

	Sud	Nord
2e rang (reines)	Rajendradevī	Indradevī
1er rang (rois)	Mahīpatiçvara	Indravarmeçvara.

XLIII. *Phnom Sàndâk* (190), p. 331.

A. Sous le règne de Yaçov., un disciple du sage Somaçiva érige à Çivapura le liṅga Bhadreçvara. — 817.

B. Inscr. inachevée, contemporaine de la précédente. Éloge de Jayav. II qui établit sa résidence sur le sommet du Mahendra.

XLIV-LV. *Inscriptions digraphiques de Yaçov.*

xliv. Prah Bat (95), p. 355.
xlv. Prasat Ta Siou (223), p. 376.
xlvi. Bakou (309), p. 377.
xlviii. Prasat Prah Neak Buos (346), p. 378.
xliii. Prah Theat Prah Srey (101), p. 382.
xlix. Srey Krup leak [ou Prāh Thāt Khtóm] (110), p. 384.
l. Vat Ha (57), p. 385.
li. Vat Kandal (47), p. 386.
lii. Moroum [ou Prāh Oṅkar] (42), p. 387.
liii. Phnom Trotoung [ou Kuhā Prāh] (45), p. 388.
liv. Houé Tamoh (362), p. 389.
lv. Loley (323), p. 391.

Les inscr. xliv-liv contiennent toutes : 1o une *praçasti* en l'honneur de Yaçov., formée de 2 parties : la généalogie du roi (st. 1-16) et son éloge (st. 17-35) ; 2o un *çāsana*, édit en faveur de divers temples. Le texte de tous ces actes est identique, à l'exception de la st. 36, dont le premier hémistiche, partout le même, rappelle la fondation du Yaçodharāçrama en 811, mais dont le second contient le nom du dieu auquel la donation est faite : nos 44 et 47, Gaṇeça de Candanādri ; 45, Nidrā ; 46, Parameça ; 48, Pañcaliṅgeçvara ; 49, Raudraparvateça ; 50, Kārttikeya ; 51, Nārāyaṇa ; 52, Brahmarakṣas ; 53 (la stance manque) ; 54, Rudrāṇī. Le roi rappelle (st. 15) les

œuvres de son père Indrav. : temple du liṅga Indreçvara ; six images d'Īça et Devī [= Bakou] ; étang Indrataṭāka. Il rappelle (st. 32) que lui-même a élevé dans l'île de l'Indrataṭāka 4 statues de Çiva et de son épouse [= Lolei]. Règlement général pour les āçramas.

L'inscr. LV (Lolei) est plus longue, mais peu différente au fond. C'est une charte pour le temple d'Indravarmeçvara. On y relève la mention des Chinois comme limitrophes du royaume cambodgien (st. 56), celle du Yaçodharataṭāka creusé par Yaçov. (st. 54), la date de son avènement en 811 (st. 58). Le règlement présente certaines dispositions particulières.

LVI-LXI. *Inscr. de Yaçov. en caractères étrangers seulement.*

La série des inscr. en « alphabet du Nord » comprend : 1° les stèles du *Thnal Baray*, trouvées, l'une (LVI) à 200 m. en dehors de l'angle S. E., les 4 autres (LVII-LX) aux 4 angles ; 2° la stèle du *Phnom Praḥ Vihear* (LXI) ; 3° la stèle de *Tep Pranam*, exclue par Bergaigne en raison de son caractère bouddhique et publiée par Cœdès (JA., mars-avril 1908).

LVI-LX. *Thnal Barai* (279-283), p. 233.

Les stèles du *Thnal Baray* contiennent toutes la généalogie de Yaçov., son panégyrique et la mention du Yaçodharataṭāka établi par lui. Le n° LVI renferme en outre un règlement pour l'āçrama fondé par le roi.

LXI. *Phnom Prah Vihear* (382), p. 525.

Inscr. du muni Çivaçakti contenant la généalogie et les fondations religieuses de sa famille, qui est un mātṛvamça allié à la famille royale par Kambujalakṣmī, reine de Jayav. II. Parmi ses membres on relève Rājendrapaṇḍita, professeur au Rudrāçrama, et son beau-frère Çikhaçānti, hotar royal. Les seules dates de cette inscr. sont : l'avènement de Jayav. II en 724 et l'érection d'un liṅga à Sthalīgrāma par l'inspecteur des armées (balādhyakṣa) Salaṃ en 815.

LXII. *Phimānakas* (291), p. 545.

Inscr. gravée sur la paroi du pavillon supérieur. Érection d'un Viṣṇu sous le nom de Çrī Trailokyanātha par un mandarin et astrologue de Yaçov., le Mratāñ khloñ Satyāçraya ou Satyādhipativarman. — 832.

LXIII. *Vat Chacret* [ou *Prāḥ Vihār Kuk*] (61), p. 551.

Donation de six femmes pour chaque quinzaine, faite au temple d'Adrivyādhapureça par Harṣav. I, en 834 ç. (?)

LXIV. *Koh Ker* (184), p. 555.

Donation faite par l'adhipati Çrī Jayav. en 843. Jayav. IV n'ayant succédé qu'en 850 à son neveu Īçānav. II, Barth suppose qu'il a fait cette donation « en qualité de vice-roi de l'un de ses prédécesseurs » (p. 377, n. 1). Koḥ Ker n'étant devenue capitale que sous son règne, peut-être conserva-t-il comme roi la résidence qu'il occupait comme *adhipati*.

LXV. *Angkor Vat* (300), p. 560.

Ordonnance du roi Jayavarmaparameçvara en faveur d'un āçrama fondé par son hotar Vidyeçadhīmat, prêtre de Bhadreçvara, et qui avait eu pour prédécesseurs dans ce sacerdoce : Sarvajñamuni, originaire de l'Āryadeça ; Siddharṣi (ou °rddhi), né dans l'île Vraḥ Thkval, habitant le Madhyadeça ; son disciple Vidyādeçavid, hotar de Jayav. VII, qui sacra Indrav. II ; un autre, dont le nom a disparu, qui fut guru du même roi, érigea une Gaṅgā dans le Yaçodharataṭāka et eut pour successeur Vidyeçadhīmat, auteur de l'inscription.

C. B. Bradley

— *The oldest known writing in Siamese. The inscription of Phra Ram Khamhæng of Sukhothaï.* (Journ. Siam Soc., vol. VI. 1909, Pt. I.)

G. Cœdès

— *Inscription de Bhavavarman II, roi du Cambodge* [561 çaka] (BEFEO., IV, 691).

Stèle du Musée (*supra*, p. 26). Inscr. skr. et khm. Le roi Bhavav. [II] érige un Devīcaturbhuja en 561. Texte khm. : énumération de champs. Mots nouveaux : *jnāhv*, « prix, valeur » ; *dmār*, « créancier, propriétaire ».

— *Note sur une inscription récemment découverte au Cambodge* (BEFEO., V, 419).

Inscr. de « Lobœut Srant » (Lbœk sran ?), province de Sambŏr. Skr. et khm. Erection d'un dieu par le roi Jayav. (roi de Çaṃbhupura ?), précédée d'une invocation à Vāsudeva. Date : 703. Une autre inscr. khm. du même monument donne une liste d'esclaves du Kamratāṅ aṅ Çrī Vṛṣabhadhvajeçvara.

— *La stèle de Tà-Prohm* (BEFEO., VI, 44).

Inscr. bouddhique, skr., de Jayav. VII, composée par le prince royal Sūryakumāra. Généalogie du roi. Son expédition au Champa. Erection de statues, parmi lesquelles celles de son guru Çrī Jayamaṅgalārthadeva et de sa mère Çrī Jayarajacūḍāmaṇi. Redevances dues au temple. Nouvelles constructions élevées par le roi. Prescriptions relatives à la fête du printemps. Dotation des 102 hôpitaux fondés par le roi. Date : 1108.

— *Inventaire des inscriptions du Champa et du Cambodge* (BEFEO., VIII, 37).

— *La stèle de Tép-Praṇaṃ* (JA., mars-avril 1908). — Note additionnelle, ibid. sept.-oct. 1908, p. 253.

Inscr. skr. en caractères du Nord de l'Inde. Edit de Yaçov. pour la fondation et l'organisation d'un monastère bouddhique (Saugatāçrama). S.d.

— *Les inscriptions de Bàt Čum* (JA., sept.-oct. 1908). — Note additionnelle, ibid. mai-juin 1909, p. 511).

3 inscr. skr. de même contenu, composées respectivement par Indrapaṇḍita, Rāmabhagavata et Çivācyuta (?). Invocation au Buddha, à Lokeçvara, à Vajrapāṇi et à Prajñāpāramitā ou Devī. Eloge de Rājendrav.: monté sur le trône en 866, il restaure Yaçodharapura (Angkor Thom), qui avait été abandonnée pour Chok Gargyar,) et construit (866-869), au milieu du Yaçodharataṭāka (Thnal Bàray), un îlot artificiel (Mébôn oriental), où il érige

des dieux. — Eloge du ministre Kavīndrārimathana : il est chargé de construire un palais pour le roi à Yaçodharapura, dirige les travaux précités, érige un Jina à Jayantadeça, 868 ; un Buddha et 2 Devī à Kuṭīçvara, 872 ; un Buddha, un Vajrapāṇi et une Divyadevī à Bat Čum, 875. — Objet de l'acte : consécration d'un tīrtha dont l'eau provenait du sommet du mont Mahendra (rivière de Siemreap).

Inscr. khm. Ordre royal concernant le Saugatāçrama fondé par Kavīndrārimathana. — 882.

— *L'inscription de Bàksĕi Čàṃkrŏṅ* (JA., mai-juin 1909).

Inscr. skr. de Rājendrav., commémorant l'érection d'un Parameçvara d'or. Date : 869 = mercredi 23 février 948 A. D. Généalogie du roi régnant, depuis le couple Kambu-Merā, tige de la race solaire, et le couple Kauṇḍinya-Somā, tige de la race lunaire, en passant par les branches de Çrutav. et de Rudrav., qui modifie le tableau généalogique dressé par Barth d'après les inscriptions de Yaçov. (ISCC., p. 361). Liste des fondations des rois, où on note : Indrav. : Liṅga Indreçvara (Bakoṅ ?), 6 statues d'Īça et de Devī (Bà Kô), Indrataṭāka (étang de Lolei) ; — Yaçov. : Yaçodharataṭāka (Thnal Bàrày), une divinité dans une île de la mer (Lolei ??) ; — Harṣav. I : 2 Çiva, 2 Viṣṇu, 2 Devī « ici » [à Baksĕi Čaṃkrŏṅ], au pied de l'Indrādri (Phnom Bakheṅ) ; — Jayav. IV : une *purī* (Chok Gargyar = Koḥ Ker) ; à Liṅgapura, 9 liṅgas, portés sur 9 mains par Brahmā et les autres dieux ; — Rājendrav. : le liṅga Siddheçvara à Liṅgapura (Bàyàṅ ?) ; un liṅga et des statues sur l'île de l'étang de Yaçodhara (Mébŏn) ; enfin le Parameçvara de Baksĕi Čaṃkrŏṅ.

— *Bibliographie raisonnée des travaux relatifs à l'archéologie du Cambodge et du Champa* (BCAI., 1909., p. 9. [Epigraphie, p. 42-46]).

— *Note sur l'apothéose au Cambodge* (BCAI., 1911, p. 38).

— *Index alphabétique pour le* Cambodge *de M. Aymonier* (BCAI., 1911, p. 85, 117).

— *Les Bas-reliefs d'Angkor Vat* (BCAI., 1911, p. 170).

Nouvelle lecture des petites inscriptions de la galerie historique et de la galerie des Enfers. Mots nouveaux : *aras* vivre ; *cya*, manger ; *tap pi*, désigné pour (?) ; *vñya*, fleur ; *pros*, payer.

— *Etudes cambodgiennes* (BEFEO., XI, 391-406).

I. *La légende de la Nāgī.* Cette légende, conservée par les inscr. du Cambodge et du Champa, se retrouve dans celles des Gaṅga-Pallavas du S. de l'Inde, y compris le nom d'Açvatthāman.

II. *Une inscription du sixième siècle çaka.* Inscr. sur le pd. S. d'un édifice de Prāsàt Prăḥ Thãt (Thbŏṅ Khmum). Don d'un ms. du Saṃbhava, partie du Vyāsasatra (le Saṃbhavaparvan = MBh. Ādip. VII).

III. *Une nouvelle inscription de Phnoṃ Bàkheñ* — Skr.-khm. Ordre de Jayav. V, adressé, l'année de son avènement (890), au Kamsteñ añ Rājakula Mahāmantrī et au mratāñ Çrī Lakṣmīndropakalpa, prescrivant de faire copier le registre des *saṃphuṭika, kalpana* et *çāsana* de Yaçov. Liste des serfs fournis par le *sruk* d'Udyāna, *pramān* de Purandara, au temple de Yaçodhareçvara (Phnoṃ Bàkheñ). Ce nom indique que ce temple était l'œuvre de Yaçov.

IV. *La grotte de Pơṅ Prāḥ Thvār* (Phnoṃ Kulên). — Inscr. skr. gravée sur la paroi de la grotte, portant que Dharmavāsa, ayant embrassé la vie ascétique, aménagea la grotte de Çaṃbhu (Çaṃbhuguhā), fit un bassin de pierre, découvrit une source (Vyomatīrtha), fit un vase à cendre et des images des dieux et des ṛṣis. Dharmavāsa est peut-être le même que celui de l'inscr. de Phum Da (Bergaigne, JA., 1882), de 976.

V. *Une inscription d'Udayādityavarman I.* — Prasat Khnà (Mlu Prei), pd. S. d'un gopura. Narapativīrav., frère aîné d'Udayādityav. I, celui-ci roi en 923, donne au temple une statue d'or de Hari monté sur Garuḍa, qui est sa propre image future (svamūrttim parām). Udayādityav. I. est à ajouter à la liste des rois du Cambodge.

VI. *Des édicules appelés « bibliothèques »*. Prasat Khnà, inscr. skr. sur l'édicule S. E. « Cette bibliothèque (ayaṃ pustakāçramaḥ) a été faite par Hiraṇyaruci », guru du roi. Règne de Rājendrav. ou de Jayav. V (IXe-Xe s.)

— *Note sur deux inscriptions du Champa* (BEFEO., XII, VIII, 15-17).

1. Stèle III de Mĩ-sơn. Il faut lire à la st. III *Manorathavarmmaṇaḥ* et à la st. XI *Prabhāsadharmmanṛpates* (ou *Çrībhāsa°*).

2. L'inscr. de Phú-quí (province de Ninh-thuận). En čam. Fondation du vihāra Rājakula par le roi Parameçvarav. en 811 (corr. 977, *supra*, p. 41).

— *Etudes cambodgiennes* (BEFEO., XIII, VI).

VII. *Seconde étude sur les bas-reliefs d'Aṅkor Vat.*

VIII. *La fondation de Phnoṃ Peñ au XVe siècle, d'après la Chronique cambodgienne.*

IX. *Le serment des fonctionnaires de Sūryavarman I.*
Texte de ce serment, connu précédemment par les 8 inscr. gravées sur les piliers du gopura d'entrée de la cour du palais royal d'Aṅkor Thom et complété par une 9e réplique découverte sur un pd. du « Palais Sud ». Le texte est suivi d'un glossaire, où se remarquent les mots : *°yat*, sans ; *kāp*, se cacher ; *camnyar*, longtemps après ; *tyaṅ*, savoir ; *dan*, atteindre ; *daha*, si ; *roḥ*, (déterminatif) ; *lvoḥ*, jusque.

X. *Inscription de Prāsāt Prām* (province de Promtép). Inscr. skr. sur les 2 pd. Rudrācārya Çrī Nṛpatīndrāyudha, disciple de Çivasoma, guru d'Indrav., et lui-même guru de Rājendrav., érige le liṅga Bhadrodayeçvara à Bhadrodayagrāma et lui donne un domaine borné à l'E. par le mont Bhāskara, à l'O. par le mont Dolāspada, au N. par le mont Virālāspada, au S. par le domaine de Liṅgeçvara concédé par le roi. — 689.

XI. *La stèle de Pàlhàl* (province de Mòṅ Rưsĕi). Les nommés Narāy, de son titre Khloñ Garyāk, Se (ou Ke), de son titre Khloñ Kanmyañ, et Saṃ, sous le règne de Harṣav. III, érigent un mur d'enceinte (prākāra), un étang et des murs (kuṭya), 2 liṅga avec 2 taureaux, une image de Parameça avec une Devī, l'ensemble portant le nom de

Tribhuvaneçvaradeva, en 991. — Leur généalogie depuis Jayav. II. Leurs premiers ascendants étaient originaires de Vrai Ruñ, Vrai Krapās, Vyādhapura. Le roi Parameça (Jayav. II), à la demande de Pṛthivīnarendra, grand mandarin (et non = Jayav. II, ISCC., p. 143), leur donna la terre de Garyāk (= Pālhāl), en récompense de leurs services dans la pacification de Malyāñ, en 734. Sous Viṣṇuloka (Jayav. III), Brahmarāçika, de Vyādhapura, est chef des chasseurs d'éléphants royaux. Dharma est *çilpin* de Paramavīraloka (Jayav. V). Çrī, par ordre du roi, érige de nouveau le dieu Ṛṣikambu. Viçesa, prêtre à Liṅgapura, fonde un āçrama en 941 ; son frère cadet habite le Rājendrāçrama. Vrau sert Sūryav. Le présent acte est la *pratiṣṭhā* (titre de propriété) de ces biens.

— *Les deux inscriptions de Vat Thĭpdĕi, province de Siem Rāp.* (Mélanges d'indianisme offerts à M. Sylvain Lévi. Paris, 1911, p. 213.)

2 inscr. skr. sur les pd. de l'entrée :

Pd. S. Éloge des rois Yaçov., Harṣav. I et Īçānav. II. Œuvres pies de leur serviteur Çikhāçiva : Çivaliṅga de Vat Thĭpdĕi, 832 ; 3 liṅga sur le Bhadragiri ; autant près de l'étang de Yaçodhara (Thnăl Băray). — Une ligne en khm. : don d'une terre par le mratāñ Saṅvarṇa de Bhavapura, en 834.

Pd. N. Restauration par Kṛtīndrapaṇḍita du liṅga fondé un siècle plus tôt par Çikhāçiva. Règne de Sūryav. I, 927. Ce roi appartenait à la famille maternelle d'Indrav.

— *Les inscriptions du Bayon* (BCAI. 1913, p. 81).

L. Finot

— *Inscriptions du Siam et de la Péninsule Malaise* (*Mission Lunet de Lajonquière*) [BCAI., 1910, 147-154].

Siam. Chantaboun : fragment d'une inscr. digraphique de Yaçov.

Péninsule malaise. Takuapa. Inscr. tamoule du VIII[e] ou IX[e] siècle de notre ère, p. p. Hultzsch, JRAS. 1913, p. 337 et 1914, p. 397. — Viengsakadi (Ligor). Éloge des rois Jayendra et Çrī Vijayeçvara ; ce dernier fonda un sanctuaire bouddhique et chargea son chapelain Jayanta d'élever 3 stūpas ; à la mort de celui-ci, son disciple Adhimukti construisit deux caityas de brique près des 3 premiers. 697 = 775 A. D.

Mergui. Fragment de stèle : acte d'un roi Çrī Vajrābharaṇa régnant à Arimaddana (Pagan). S.d.

— *Sur quelques traditions indochinoises* (BCAI., 1911, 20-37).

— *Notes d'archéologie cambodgienne. I. Nouvelles inscriptions cambodgiennes* (BCAI., 1912, 183).

Le somasūtra de *Phnom Sambok.*

Le Çivapāda de *That Ba Chong.*

La stèle d'*Ampil Rolœm.*

Les inscriptions de *Sambuor* (*Sambór-Prei Kuk*). — Groupe S. Inscription sur la tranche d'une dalle : fondation du temple de Prahasiteçvara par Içānav. VI[e] s. Pd. de la porte E. de l'enceinte : [la reine Sakāramañjarī] érige les statues de Sarasvatī, de

Nṛtteçvara et d'un taureau. — Pd. de la porte O. Mention d'un liṅga de Liṅgapura et de Giriçapura. — Groupe N. Pd. ruiné : mention d'Içānav. et de son épouse Sakaramañjarī. — Autre pd. Le sage Maṅgalācarya fonde le Maṅgalāçrama dans le Rudrāçrama ; son neveu Gambhīreçvara érige un liṅga ; Yogīçvarav. reçoit la dikṣā. Xe s. (?). — Porte E. de l'enceinte : mention de Rājendrav. — 2 inscr. khm. sur pd., l'une ruinée, l'autre mentionnant Mahendrav. et Içānav.

Prasat Robang Roméas. — 2 inscr. khm., l'une très fruste, l'autre contenant une donation du temps de Sūryav. (Xe s.).

L. Fournereau

Le Siam ancien. — Paris. 1895-1908. 2 vol. in-4°. (Ann. du Musée Guimet, vol. XXVII et XXXI, 2.)

Vol. I

P. 67-96. Epigraphie. [Spécimens d'écritures et qq. épigraphes en pāli ou skr. contenant la formule *ye dharmā*.]

P. 125. N° I. Fragment d'une inscr. skr. de *Phraḥ Pāthôm*, province de Nākhon Xāisī. [Par A. Barth.] — Stèle provenant du *Vat Mahyeng*. S.d. (vers le VIIe s.). Le fragment a rapport à l'organisation d'un couvent bouddhique : mention de « la communauté des dvijas de l'Illustre Agasti ». [En réalité cette stèle provient de Vat Maheyong, province de Nakhon Sri Thammarat ou Ligor. BCAI., 1910, p. 152.]

P. 139. N° II. Fragment d'une inscr. khm. de *Sabāb*, dans le Vāt Klang à *Chantaboun*. [Par le P. Schmitt.] — Skr. et khm. Ordre royal transmis aux vāp Le et Prabhavājña par le Vraḥ Guru du roi [pb. Jayav. V, 890-924].

P. 142. N° III. Inscr. thaïe de *Xieng Sên*, conservée au Musée de Vang-nā à Bangkok. [Par le P. Schmitt.] — Consécration d'une pagode par le prince de Xieng-sēn. 858 cullasak. = 1496 A. D.

P. 146. N° IV. Inscr. thaïe de Cudhāmanagarī ou *Luang Prabang*. [Par le P. Schmitt.] — Construction et dotation d'une pagode par deux *thao*, et sa consécration par le Somdeč Saṅgharāja Cudhamanagarī. Dates : 1431-1440 = 1518 A. D.

P. 167. N° V. Inscr. khm. de *Sukhôdaya*, du roi Kamrateṅ añ Çrī Sūryavaṅça Rāma Mahādharmarājādhirāja, conservée au Vat Phra Kēo, Bangkok. [Par le P. Schmitt.] = Mission Pavie, n° II.

P. 185. No VI. Inscr. thaïe gravée sur l'embase de la statue de Çiva, groupe de *Sukhôdaya*. [Par le P. Schmitt, trad. de A. Lorgeou.] Erection de cette statue d'Içvara par le roi Dharmāçokarāja ; autres œuvres du même prince ; sakarat 1432 = 1510 A. D. Cf. Exc. et Rec., n° 23 [1885], p. 33.

P. 209. N° VII. Inscr. thaïe du roi Çrī Dharmāçokarāja, groupe de *Sukhôdaya*. [Par le P. Schmitt.] — Donations au Buddha. S.d.

P. 216. N° VIII. Inscr. thaïe du roi Rāma Khomhêng, groupe de *Sukhôdaya*. = Mission Pavie, n° I.

P. 249. N° IX. Inscr. pālie du Buddhapāda de *Sukhōdaya*, conservée au Vat Vang nā à Bangkok [Par A. Barth.] Consécration du Buddhapāda par le saṅgharāja Sumedhaṃkara, sous le règne de Sirī Sūriyavaṃsa, en 1970 A. B. = 1427 A. D. (Cf. Note additionnelle, p. 309.)

P. 273. Nos X-XI. Inscr. thaïes du roi Dharmarājādhirāja, groupe de *Sukhōdaya*, conservées au Vat Bovoranivet à Bangkok. [Par le P. Schmitt.] — N° X, fragment qui ne donne aucun sens suivi. Dates : 705-721 = 1343-1359 A. D. — N° XI : inscr. relatant les élections de saṅgharājas et les assemblées solennelles d'un monastère, de 750 à 768 (1388-1406 A. D.).

P. 282. N° XII. Inscr. pālie et thaïe, groupe de *Sukhōdaya*, conservée au Vat Bovoranivet à Bangkok. [Par le P. Schmitt.] Ruinée.

P. 284. N° XIII. Inscr. thaïe gravée sur un fragment d'une stèle brisée de Vat Jaï de *Sukhōdaya*. — 3 l. en caractères de Sukhodaya (XIVe s. ?).

P. 286. N° XIV. Inscr. thaïe, groupe de *Sukhōdaya*, conservée au Musée de Vang nā à Bangkok. Ruinée.

Vol. II

P. 10. N° XV. Inscr. thaïe du roi Çrī Sūryavaṅça Rāma Mahādharmarājādhirāja. Fondation à Jum. = Mission Pavie, n° III.

P. 35. N° XVI. Inscr. thaïe. [Par le P. Schmitt.] Inscr. provenant du Vat Si Jum, conservée au Musée de Vang nā à Bangkok. Même écriture que la précédente. Consécration d'un cetiya.

P. 43. N° XVII. Notice sur les inscr. thaïes des Jātakas du Vat Si Jum.

Ed. Huber

Etudes indochinoises. I-V (BEFEO., V, 168-184); VI-VII (ibid., XI, 1-22); VIII-XII (ibid., XI, 259-311).

I. *La légende du Rāmāyaṇa en Annam.*

II. « *Thil* » *ou* « *Thei* ». — *Thil* = jav. *tahil*, « taël », valant 37 grammes ; *draṃ* = skr. *dramma*, gr. δραχμή, arabe et hindi *dirham* ou *diram* : il y avait pb. 12 draṃ au thil.

III. *Le Clan de l'Aréquier.* — L'inscr. XII, B de Mī-sơn a l'expression : « kramukavaṃça vayauṅ pinaṅ » ; *pinaṅ* = kramuka, aréquier ; *vayauṅ* = kawi *mayaṅ*, bourgeon, vaṃça. L'expression skr. est donc suivie de sa traduction en čam, comme dans Mī-sơn XXII, A : vidhi tanatap, dérivé de *tatap*, kawi *tatā*, mal. *tetap*, « régler » ; comme dans *gandharūm*, parfum = skr. *gandha* + kawi *rum*, parfum.

IV. *Padāti*, « *char* » *ou* « *fantassin* » ? — Soundanais *padāti*, jav. mal. *pĕdati* = « char » : c'est le résultat d'un contre-sens du traducteur balinais du Rāmāyaṇa kawi. Il n'est pas impossible que dans Mī-sơn XIV, A, *padāti* = « char ».

V. *Le Jardinier régicide qui devint roi.*

VI. *Les Bas-reliefs du temple d'Ananda à Pagan.*

VII. *Nouvelles découvertes archéologiques en Annam*.

1. *La stèle de Bằng-an* [Quảng-nam]. Charte de fondation : érection du liṅga Parameçvara par Bhadrav., roi identique au Bhadrav. de Po Nagar, Phu-lương, Lạc-thành. Date : 8xx çaka.

2. *La stèle de Phú-thuận* [Quảng-nam]. Donation du roi Indrav. au dieu Bhāgyakānteçvara (VIII[e] ou IX[e] s.).

Mots čams : *sandyāṃ*, culte ; *danāy sandiy* = sk. yajamāna ; *andap*, dans la suite : *mapaknā*, avec, ensemble ; *masuvāk*, dépouiller ; *kluñ*, détruire.

3. *Vestiges et stèle chams à Hương-quê* [Quảng-nam]. Donation du Pu Iyañ Çrī Jaya Siṃhavarman au dieu Harinandaliṅgeçvara. — 1033.

4. *La citadelle chame et la stèle sanscrite de Lai-trung* [Thừa-thiên]. — Le seigneur Danāy Pinān, seigneur (içvara) d'Amarendrapura, ministre (amātya) du roi Indrav. II, érige un temple à Çiva. — 840.

Mots čams : *mavāc*, encourir ; *pāk mata* [chien] bigarré ; *yāp*, compter ; *triḥ*, achevé, dépassé.

VIII. *La stèle de Huê*. — Stèle mutilée (cf. *supra*, p. 18). Donation de Kandarpadharma. VI[e] s.

IX. *Trois nouvelles inscriptions du roi Prakāçadharma du Campā*.

1. *Inscription du rocher de Thạch-bích* [Quảng-nam]. Consécration d'un Amareça. S.d.

2. *Inscription de Dương-mong* [Quảng-nam]. Erection d'un sanctuaire (pūjasthāna) à Viṣṇu Purusottama. S. d.

3. *Inscription de Trà-kiệu* [Quảng-nam]. Prakāçadharma, arrière-petit-fils de Kandarpadharma, érige un « haṭakayugalam » (?) en l'honneur de son aïeul. S.d. Cette inscr., combinée avec les stèles II v° et III de Mĩ-sơn, fixe la généalogie de Prakāçadharma.

X. *L'Epigraphie du Grand Temple de Mĩ-sơn*. Stèle X : Naravāhanavarmmaçrī, sur l'ordre de Prakāçadharma, restaure un autel de Lakṣmī jadis élevé par Çambhuv. — 653.

XI. *L'Inscription bouddhique de Rôn* [Quảng-bình]. Invocation à Ḍamareçvara = Avalokiteçvara. Un bien monastique (*vraḥ* vihāradravyam) est donné par un roi, dont le nom a disparu. S. d.

XII. *L'Epigraphie de la dynastie de Đồng-dương*.

[*La stèle de Po Nagar*]. Correction au texte de Bergaigne : au lieu de « Haravarman »., nous avons Bhadravarman, père d'Indrav., celui-ci régnant en 840.

1. *La stèle de Bo-mưng* [Quảng-nam] (*supra*, p. 12). — A. Erection d'un Mahāliṅgadeva et d'une Mahādevī, par le ministre Maṇicaitya, et d'un Çrīçvaradevādideva par son père Īçvaradeva. Donation d'Indrav. II à ce temple de Mahāliṅgadeva (Bo-mưng). 811. — B. Donation de J. Siṃhav. I., neveu et successeur d'Indrav. II.

2. *L'inscription bouddhique d'An-thái* [Quảng-nam]. — Le sthavira Nāgapuṣpa, abbé du monastère de Pramuditalokeçvara, consacre un Lokanātha et rappelle les donations faites à son monastère par les rois Bhadrav. et Indrav. — 824.

3. *La stèle de Châu-sa* [Quảng-ngãi]. — Erection de statues çivaïtes en 815 et 825. Mention d'Indrav. et de Siṃhav.

4. *La stèle de Phu-lương* [Thừa-thiên]. — Donation de Pādarakṣa au temple de Dharmaliṅgeçvara, sur le territoire du village de Liṅgabhūmi (= Phu-lương). Le donateur servait sous Bhadrav. III. Date : 83x.

5. *L'inscription de Lạc-thành* [Quảng-nam]. — Donation de Bhadrav. III à un temple dont le nom a disparu. — 832.

6. *La stèle de Hoá-quê* [Quảng-nam]. — Fondations religieuses de 3 frères et de leur mère en 820, 829, 830, 831, sous les règnes de J. Siṃhav. I et de Bhadrav. III. Ces 3

frères, Ājñā Mahāsamanta, Ājñā Narendranrpavitra et Ājñā Jayendrapati, tous trois ministres, érigent au centre un Mahārudra, sous les traits de leur père (820), au S. un Mahaçivaliṅgeçvara (829), au N. une Bhagavatī sous les traits de leur mère (830), qui elle-même offre les statues de Devī, Gaṇeça, Kumāra (ces deux dernières existent encore *in situ*). Jayendrapati est loué comme interprète de correspondances diplomatiques en langues indigènes et comme auteur de *praçasti*. La sœur de ces 3 frères, Ugradevī est épouse de Bhadrav. III.

7. *L'inscription de Ha-trung* [Quảng-trị]. Stèle ruinée, d'où il résulte que les ruines de Ha-trung représentent le temple du mukhaliṅga Indrakanteçvara, fondé par la reine Tribhuvanadevī, veuve de J. Siṃhav. I, en 838, sous le règne d'Indrav. III, fils de Bhadrav. III, au village de Navap. Mention du Krauñ Trapauk = rivière de Quảng-trị.

8. *La stèle de Nhân-biểu* (Quảng-trị). — Pō Kluñ Pilih Rajadvāra et son fils Pō Kluñ Dharmapatha consacrent en 830 le temple de Devaliṅgeçvara, village de Kumuvel, et lui donnent des terres touchant à la citadelle (*hajai*) de Trivikramapura. En 833, ils fondent le monastère de Vṛddhalokeçvara dans leur village natal de Čikir, en l'honneur de leur aïeule Lyaṅ Vṛddhakulā, grand'mère de Tribhuvanadevī, fondatrice de Ha-trung. Le père se vante d'avoir servi 4 rois : J. Siṃhav. I, son fils J. Çaktiv. (roi nouveau), Bhadrav. III et Indrav. III. Il fit deux voyages à Java (Yavadvipapura) pour y apprendre la magie (siddhayātrā). [Mots chams : *asiy*, riz ; *tluv*, trois ; *dlai*, forêt ; *tlan*, python ; *rumañ*, de, à partir de ; *vṛliy*, quiconque ; *dandau*, étang.]

H. Kern

— *Over eenige oude sanskritopschriften van 't Maleische Schiereiland.* (Verslagen k. Ak. Amsterdam, 3e s., Pt. 1, 1883.)

— *Over den aanhef eener buddhistische inscriptie uit Battambang.* (Verslagen k. Ak. Amsterdam, 4e s., Pt. 3, 1899.) = *Sur l'invocation d'une inscription bouddhique de Battambang*, traduit par L. de la Vallée Poussin. (Muséon, n. s., vol. VII, 1906, p. 46.) [*Inv.* 214.]

L. de Lajonquière

— *Atlas archéologique de l'Indochine. Monuments du Champa et du Cambodge.* — Paris, 1901, in-fol. (Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient).

— *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge.* — Paris, 1902-1911, 3 vol. in-8°. Avec une carte archéologique du Cambodge. (Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient.)

— *Rapport sommaire sur une mission archéologique* (Cambodge, Siam, Presqu'île Malaise, Inde, 1907-1908). [BCAI., 1909, p. 162.]

— *Le domaine archéologique du Siam.* — (Ibid., 1909, p. 188).

— *Essai d'inventaire archéologique du Siam.* (Ibid., 1912, p. 19.)

H. Parmentier

— *Inventaire descriptif des monuments čams de l'Annam.* T. I. Description des monuments. Paris, 1909. Avec un album de planches et cartes archéologiques. (Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient.)

— *Catalogue du Musée Khmèr de Phnoṃ Peñ.* (BEFEO. XII, III.)

— *Complément à l'Inventaire descriptif des monuments du Cambodge.* (BEFEO. XIII, I.)

Mission Pavie

— *Études diverses.* II. *Recherches sur l'histoire...* Paris, 1898. P. 167-487. F.-J. Schmitt. Transcription et traduction des inscriptions en pali, en khmer ou en thai recueillies au Siam et au Laos par Auguste Pavie.

I. Inscription thaïe du roi Rama Khomheng, groupe de *Sukhodaya*, recueillie au Vat Prakéo à Bangkok en août 1883. — Panégyrique de Rāma Khomheng, roi de Sukhodaya après son père Indrāditya et son frère Ban Mưởng. Eloge de son gouvernement. Description de Sukhodaya. Construction d'un trône de pierre en 1214 ç. (= 1292 A. D.). Exhumation des reliques en 1209 et construction d'un cetiya pendant 6 + 3 ans (1209-1218 ç. = 1287-1296 A. D.). Création de l'écriture thaïe en 1205 (= 1283 A. D.). Frontières du royaume.

II. Inscription khmère du roi Kamrateṅ añ Çrī Sūryavaṅça Rāma mahādharmikarājādhirāja, groupe de *Sukhodaya*, recueillie au Vat Prakéo à Bangkok en août 1883. — En 1269 (1347 A. D.) règne Hṛdaya Jaya Jeta. En 1276, son successeur est sacré sous le nom de Sūryavaṅça Rāma etc. et règne 22 ans (1276 + 22 = 1298 ç.). Eloge de ce roi. En 1283, un saṅgharaja, sur son invitation, vint de Laṅkadvīpa pour instruire et diriger les religieux. Le roi se fit ordonner moine et rentra ensuite dans la vie laïque. [Le P. Schmitt, dans sa traduction, a comblé les lacunes de l'original, d'après « une ancienne traduction thaïe » d'une authenticité plus que douteuse.].

III. Inscription thaïe du roi Çrī Sūrya-mahādharmarājādhirāja, groupe de *Sukhodaya*, recueillie à la Bibliothèque royale, à Bangkok, en août 1883. — Inscr. commémorant la consécration à *Jum*, en 1279 ç. = 1357 A. D., d'une relique et d'un bodhidruma par le roi Ṛdaya-rāja, fils de Sưa Thai et petit-fils de Rāma [Kaṃhèng], de son nom de sacre Çrī Sūrya Phrā Mahā Dharmarājādhirāja. 139 ans avant cette date (1218 A. D.), la classe des brahmanes et des sresthi perdit sa considération et la science disparut. Chronologie bouddhique; décadence future de la religion.

IV. Inscription thaïe du roi de *Xieng-mai* Somdec Setha Parama Pavitra Chao, au Vat Vihar Santhan Sinha. — Restauration de cette pagode par le roi en 1173 ç. = 1251 A. D. (?)

V. Inscription thaïe du roi de *Xieng-mai* Somdec Pavitra Mahārāja chao, au Vat Suvarna ārama. — Fondation de cette pagode en 1422 = 1500 A. D.

VI. Inscription thaïe de ÇRĪ SADDHARMA MAHĀ PARAMA CAKRAVATTĪ DHARMARĀJA PAVITRA, au Vat Lampœung [à 10 kil. de *Xieng-mai*]. Fondation par la reine Atapā Devī du monastère Tapodārāma, en 854 cullaçaka = 1492 A. D.

VII. Inscription thaïe de DHARMIKA RĀJĀDHIRĀJA, roi d'Ayuthia, suzerain de *Xieng-mai*, au Vat Xieng-man. — Construction et dotation du Vat Xieng-man de Xieng-mai en 943 = 1581 A. D. Cette pagode avait été fondée en 658 = 1296 A. D. par les rois Prayā Mang Rāi, Prayā Ngām, Prayā Ruang.

VIII. Inscription thaïe du Vat Pat-Pinh, groupe de *Xieng-mai*. — Offrande de statues du Buddha par la princesse Hmin Jālūn, en 943 = 1581 A. D.

IX. Inscription thaïe du roi PHAHMLUA, dans la caverne du mont Doi-tham-Phra [près de *Xieng-rai*]. — Dédicace d'une statue du Buddha dans la grotte par le roi de Xieng-rai, Phahmlua, en 846 = 1484 A. D.

X. Inscription palie : empreinte du pied de Phrayā Meng-lai au Vat Phrā Sing Luang [*Xieng-rai*]. — Formule *kusalā dhammā*, etc.

XI. Inscription thaïe du Vat Tat-Si [*Luang-Prabang*]. — Restauration du cetiya, 1200 = 1838 A. D.

XII. Inscription thaïe du Vat Visoun [*Luang-Prabang*]. — Dédicace dans la pagode de Vat Vixun (Vijur), d'une copie du Tripiṭaka en 2825 phuk, destinée à la ville de Yavana Phrē, 1198 = 1836 A. D.

XIII. Inscription thaïe du Vat Xieng Tang [*Luang-Prabang*]. — Dédicace d'un cetiya dhatu, 1247 = 1885 A. D.

XIV. Inscription thaïe du Vat Nong [*Luang-Prabang*]. — Dédicace d'un cetiya, 1246 = 1884 A. D.

XV. Inscription thaïe du roi PHRĀ RĀJA AIYAKA MAHĀDEVA au Vat That [*Luang-Prabang*]. — Dépôt de reliques, 910 = 1548 A. D. (*supra*, p. 27).

XVI. Inscription thaïe du roi PRA-ÇRI-SIDDHI au Vat Visoun [*Luang-Prabang*]. — Donation de la ville de Phra Noi et de plusieurs villages à Phrā Naray. S. d. [XIVe s. ?]

XVII. Inscription thaïe du Vat Ket [*Xieng-mai*]. — Construction d'un cetiya et don de serfs. S. d. [XVe s. ?]

XVIII. Inscription thaïe du Vat Luang de *Lampoun*. — Dédicace d'un cetiya par le roi de Xieng-mai. 862 = 1500 A. D.

XIX. Inscription thaïe du mont Pa-ma-dab-tao à *Lampoun*. — Donation à une pagode. S. d. [même écriture que la précédente].

XX. Inscription du Vat Cheti Chet Yot, à *Xieng-rai*. — Inscription de la reine Mahādevi Chao [reine de Xieng-mai ?] commémorant des dons à la pagode. 862 = 1500 A. D.

XXI. Inscription du Vat Phra Muang Kèo à *Xieng-rai*. Autre inscription de Mahādevī : même objet. S. d.

XXII-XXV. Inscriptions thaïes du groupe de *Xieng-mai*. Carrés magiques. Le n° XXII donne la date de la construction de la ville et du palais : 1100-1103 = 1738-1741 A.D.

XXVI-XXVII. Inscriptions thaïes du Vat Cedi Suphan [à un jour de marche de *Xieng-rai*]. — Donation à la pagode sous le règne de Mahādevī, en 864 = 1502 A. D. et en 857-858 = 1495-1496 A. D.

XXVIII. Inscription thaïe de la princesse Sēn Āmacha [*Xieng-mai*]. — Offrande d'une statue du Buddha. 948 = 1586 A. D.

XXIX. *Xieng-mai*. Dépenses faites pour la construction d'une pagode. S. d.

XXX. *Xieng-mai*. Construction d'un cetiya par le Phaya Kham Kan, roi de Xieng-mai, en exécution d'une prédiction du Buddha. Année du Coq, correspondant pb. à 947 = 1585 A. D. (?)

XXXI. *Xieng-mai*. Dha Khun Khorāṅ offre une statue du Buddha et un cetiya. S.d. [contemporaine des précédentes].

J. Rœské

— *Les inscriptions bouddhiques du mont Koulen* [Pvn̄ Praḥ Put lv]. (JA. mai-juin 1914, p. 637.)

2 inscr. :

1. (*Inv.* 173). 1 strophe en skr. barbare + 1 strophe khm. en mètre nandana, exemple unique d'un texte khm. dans un mètre skr. Bénédiction pour la grotte, œuvre de l'ācārya Kīrtivara. Dédicace des statues de Brahma, Viṣṇu, Parameçvara, Buddha par la communauté des ascètes (yatigaṇa). S. d.
2. (*Inv.* 174). Erection d'un Tathāga[ta] et d'un Rudra dans la grotte sacrée. — 869.

V. Rougier

— *Nouvelles découvertes cames au Quảng-nam* (BCAI., 1912, p. 211-214).

Une patère porte : « Çrī Vanāntareçvara ». Une inscr. sur une aiguière d'argent la dit offerte par le roi de Campa au dieu Vanāntareçvara.

[*Découvertes au Bình-định, Quảng-ngãi, Quảng-nam, Thừa-thiên.*] BEFEO. XI, 470.

SUPPLEMENT

à l'INVENTAIRE DES INSCRIPTIONS

DE M. GEORGE CŒDÈS.

M. Cœdès a bien voulu nous communiquer les notes prises par lui pour tenir à jour son *Inventaire des Inscriptions du Champa et du Cambodge* publié en 1908. En attendant une seconde édition de cet excellent répertoire, nous croyons qu'une liste des inscriptions qui ne figurent pas dans la première est de nature à rendre quelques services : c'est pourquoi nous la donnons ici. M. Cœdès n'ayant pu la réviser avant l'impression, il va de soi que nous sommes responsable des erreurs qui auraient pu s'y glisser. Nous avons numéroté les inscriptions à la suite des deux séries de l'*Inventaire* : ces numéros doivent être considérés comme provisoires, bien qu'ils aient chance d'être définitivement adoptés. Les inscriptions dont la situation actuelle n'est pas indiquée sont *in situ*. Dans les références, L et P désignent respectivement les Inventaires de MM. de Lajonquière et Parmentier.

I

INSCRIPTIONS DU CHAMPA

NINH-THUẬN

119. *Pō Klauṅ Garai*. — Inscr. rupestre. A. 2 1/2 l. *skr.* + 4 1/2 l. *ch.* B. 5 l. *ch.* Date : 972. Est. 562-563. Cf. JA., 1908 (2), 331 ; BEFEO., VIII, 286 ; *IX, 205* ; XV, II, 39 sqq. P., 95.

120. *Pō Klauṅ Garai*. — Inscr. rupestre. A. 3 l. *skr.* B. 2 1/2 l. *skr.* + 3 1/2 l. *ch.* Date : 972. Est. 565. Mêmes références.

121. *Thanh-hiêu*. — Inscr. rupestre. 2 l. *ch.* Dates : 1033, 1043. Est. 787. Cf. P., 97.

122. *Phú-qui*. — Linteau. 4 l. *ch.* Date : 977. Est. 781. Cf. BEFEO., *VII, XIII*, 16 ; XV, II, 41.

123. *Lagune de Nai* (au pied du mont Kadu). — Inscr. rupestre : 4 l. *ch.* Date : 1188.

BÌNH-THUẬN

124. *Phổ-hai* (tour principale). — 2 inscr. sur les traverses du vantail. *Ch. mod.* Cf. P., 36.

Khánh-hoà.

125. *Pō Nagar de Nhatrang.* — Edicule S., pd. S. : 5 l. *ch.* Date : 735. Est. 566-568. Cf. P., 131 ; BEFEO., XV, II, 45.

126. *Lai-cam.* — Inscr. rupestre, 2 l. *ch.* Date : 977. Est. 805. Cf. BEFEO., *XV, II, 42.*

127. *Lai-cam.* — Inscr. rupestre. 1 l. skr. VIe-VIIe siècle. Est. 806. Cf. BEFEO., *XV, II, 112.*

Bình-định

128 *Đại-hưu.* — Inscr. sur une statue de Çiva. Invocation en skr. XIIIe s. Cf. BEFEO., VI, 345 ; XI, 473[1,2] ; P., 214.

129. *Đại-hưu.* — Fragm. d'inscr. 4 l. *ch.* XIIIe s. (?). Est. 732. Mêmes références.

130. *Phú-sơn.* — Inscr. 1 l. *skr.* Est. 719. Cf. BEFEO., XI, 473[3].

131. *Đại-tín.* — Inscr. 3 ½ l. *ch.* Est. 718. Cf. BEFEO., XI, 474[4].

Quảng-ngãi

132. *Long-thạnh* (dite « de la pointe Sahoi »). — Inscr. rupestre. 10 l. *ch.* Est. 569. Cf. BEFEO., IX, 413, 618.

133. *Phu-qui.* — Inscr. : 3 l. tronquées. *Ch* Cf. BEFEO., XI, 474.

Quảng-nam

134. *Khánh-thọ-đong.* — Inscr. au dos d'un Buddha. *Skr.* Est. 347 Cf. P., 244.

135 *Thạch-bích.* — Inscr. rupestre. 2 l. *skr.* VIe s. Cf. BEFEO., *XI, 261.*

136. *Dương-mong.* — Musée de Hanoi, B 2, 32. Socle : 2 l. *skr.* VIe s. Est. 693. Cf. BEFEO., *XI, 262* ; XV, II, 18.

137. *Trà-kiệu.* — Musée de Hanoi, B 2, 31. Cube : 4 l. *skr.* VIe s. Est. *n.* 159. Cf. BEFEO., *XI, 262* ; XV, II, 17.

138. *An-thai.* — Musée de Hanoi, B 2, 27. Stèle : A. 13 l. *skr.* B. 7 l. *skr.* + 2 l. *ch.* Date : 824. Est. *n.* 155. Cf. BEFEO., *XI, 277* ; XV, II, 15.

139. *Phu-thuận.* — Musée de Hanoi, B 2, 25. Stèle : 10 l. *ch.* VIIIe-IXe siècle. Est. *n.* 153. Cf. BEFEO., *XI, 10* ; XV, II, 15.

140. *Hương-quê*. — Stèle : A. 21 l. B. 25 l. *ch*. Date : 1033. Est. 696. Cf. BEFEO., *XI*, *15*.

141. *Bằng-an*. — Musée de Hanoi, B 2, 26. Stèle : A. 15 l. *skr*. B. 16 l. *skr*. + 1. l. *ch*. Date : *8xx*. Est. *n*. 154. Cf. BEFEO., *XI*, *5*, 269 ; XV, II, 15.

142. *Hoá-quê*. — Musée de Hanoi, B 2, 29. Stèle : A. B C : 18, 19 et 17 l. *skr*. ; D. 19 l. *ch*. Date : 831. Est. *n*, 157. Cf. BEFEO., *XI*, *285*; XV, II, 16.

143 *La-thọ*. — Musée de Hanoi, D 22, 10. Plat d'argent : 1 l. illisible. *Ch*. Cf. BEFEO., XI, 471[1]; BCAI., 1912, 212[2].

144. *La-thọ*. — Musée de Hanoi, D 22, 8. Patère d'argent : 1 nom (Çrī Vanānteçvara). Cf. BEFEO., XI, 471[5] ; BCAI, 1912, *212*[2].

145. *La-thọ*. — Musée de Hanoi, D 22, 7. Aiguière d'argent : 2 l. *skr*. Cf. BEFEO., XI, 471[6] ; BCAI., 1912, *212*[3].

146. *Phư-sơn*. — Fragment de stèle : 13 l. *ch*. Est. 733. Cf. P., 335.

Thừa-thiên

147. *Huè*. — Musée de Hanoi, B 2, 35. Fragm. de stèle : 7 l. *skr*. VIe s. Est. *n*. 179. Cf. BEFEO., *XI*, *259* ; XV, II, 18

148. *Lai-trung*. — Stèle : A. 14 l. *skr*. ; B. 14 l. *ch*. ; C. 3 l. *ch*. + 14 l. *skr*. ; D. 12 l. *ch*. Date : 840. Est. 694. Cf. BEFEO., *XI*, *15*, 268.

Quảng-trị

149. — *Nhản-biều*. — Musée de Hanoi, B 2, 28. Stèle : A. B. C : 14, 14, 11 l. *skr*. ; D. 12 l. *ch*. Date : 833. Est. 695. Cf. BEFEO., *XI*, *299* ; XV, II, 16.

Quảng-bình

150. *Bac-hạ*. (dite « de Rồn »). — Pierre : 4 l. skr Cf. JA, 1908 (2), 331 ; P., 550 ; BEFEO., *XI*, *267*.

---

151. Musée de Hanoi, B 2, 36. Origine inconnue. Base de pilastre : 2 l. ch. Date : 1181 (?). Est. *n*. 162. Cf. BEFEO., XV, II, 18.

II

INSCRIPTIONS DU CAMBODGE

Sadec (Cochinchine)

421. *Tháp-mười.* — Fragments d'inscr. Est. 691 (?). Cf. BEFEO., XIII, I, 60.

Trăṅ

422. *Ĉăn Ĉuṃ* (Vat Lơ). — Ancien piédroit : 4 ½ l. Cf. BEFEO., XIII, I, 3.

Kôṃpot

423. *Trapăṅ Thoṃ.* — Musée de Phnoṃ Péñ, I. O. 6. Dalle : A. 4 l. ; B. 4 l. *khm.* VIe s. Est. 728. Cf. BEFEO., XI, 474 ; XII, III, 4 ; XIII, I, 10.

Phnoṃ Sruoĉ

424. *Phnoṃ Mrăḥ prou.* — Musée de Hanoi, B3, 8. Dalle : A 9 l. ; B. 9 l. Est. *n.* 174. Cf. BEFEO., VII, 409 ; JA., 1908 (2), 330 ; BCAI., 1909, 158.

Roṃduol

425. *Băsăk.* — Musée de Phnoṃ Péñ, I. O. 2. Stèle : 26 l. *khm.* Est. 720. Cf. BEFEO., XII, III, 3 ; XIII, I, 11.

Phnoṃ Péñ

426. *Ĉoṅ Ek.* — Musée de Phnoṃ Péñ, I. O. 8. Stèle : 10 l. *khm* VIe s. Cf. BEFEO., XIII, VII, 106.

Kompoṅ Spư

427. *Vat Prăḥ Thăt* — Stèle : 10 l. *khm.* Est. 690. Cf. BEFEO., IX, 820 ; BCAI., 1910, 108.

Ĉơṅ prei

428. *Kŭk Prăḥ Kôt.* — Stèle brisée : 10 l. *skr.* + 19 l. *khm.* Est. 722. Cf. BEFEO., XI, 249 ; XIII, I, 14.

KRAČEḤ

429. *Phnoṃ Sambŏk.* — Somasūtra : 4 l. *skr.* VIe s. Est. 727. Cf. *Ann. Extr. Or.*, I, 328-330; A., I, 298; BEFEO., VIII, 59, n. 2; XIII, I, 16; BCAI., 1912, *183*.

430. *Phnoṃ Sambŏk.* — Dalle : 11 l. *khm.* Est. 726. Cf. BEFEO., XIII, I, 16.

SAṂBÓR

431. *Saṃbór.* — Musée de Phnoṃ Péñ, I. O. 4. Piédroit : 9 l. *khm.* Est. *n.* 4 Cf. BEFEO., XII, III, 3.

LOVÊK

432. *Vat Traleṅ Keṅ.* — Musée de Phnoṃ Péñ, I. O. 9. Stèle : 11 l. *skr.* IXe s. Cf. BEFEO., XIV, IX, 105.

BABÓR

433. *Vat Sdau.* — Inscr. sur un Buddha : 10 l. ruinées. Moderne. Est. 725. Cf. BEFEO., XI, 249 ; XIII, I, 19.

434. *Vat Vāy Kap.* — Inscr. au dos d'un Buddha : 8 l. *khm.* Moderne. Est. 724. Mêmes références.

KÔMPOṄ SVÀY

435. *Kuk Rokà.* — Musée de Phnoṃ Péñ. Stèle des hôpitaux : A, 14 l. ; B, 24 l. ; C, 24 l. ; D, 22 l. *skr.* 1108. Est. *n.* 129. Cf. BEFEO., XV, II, 108.

436. *Sambór Prĕi Kŭk.* N., porte extér. E., pd. S. 33 l. *skr.* IXe s. Est. 792. Cf. BCAI., 1912, 189 ; BEFEO., XIII, I, 27.

437. *Id.* N. 14, porte E., pd. S. 7 l. *skr.* VIe s. Est. 793. Cf. BCAI., 1912, 189 ; BEFEO., XIII, I, 27.

438. *Id.* N. 16, porte E. Pd. S. 9 + 11 l. *skr.* Pd. N. : 27 l. *khm.* VIe s. Est. 795 et 796. Cf. BCAI., 1912, 188-9 ; BEFEO., XIII, I, 28.

439. *Id.* N. 20. Pd. S. 10 l. Pd. N. 9 l. *skr.* Est. 721bis et 721. Cf. BEFEO., XIII, I, 28.

440. *Id.* S., enceinte ext., porte E. Pd. S. 17 l. Pd. N. 17 l. *skr.* VIe s. Est. 789 et 788. Cf. BCAI., 1912, 186-7 ; BEFEO., XIII, I, 28.

441. *Id.* S., enceinte ext., porte O., pd. S. 6 l. *skr.* Est. 790. Cf. BCAI., 1912, *187* ; BEFEO., XIII, I, 28.

442. *Id.* S. 2. Dalle : 3 l. *skr.* VIe s. Est. 791. Cf. BCAI., 1912, 185 ; BEFEO., XIII, I, 28.

443. *Id.* Z. 1. Graffito : 2 l. Est. 798. Cf. BEFEO., XIII, I, 28.

444. Lieu d'origine ? — Musée de Hanoi B3, 6. Stèle : A, 26 l. B. 33 l. C. 28 l. D. 13 l. *khm.* Est. n. 172. Cf. BEFEO., XV, II, 25.

BATTAMBAṄ

445. *Ó Daṃbaṅ.* — Pd. 34 l. *skr.* IXe s. Est. *n.* 34. BEFEO., XII, IX, 182.

446. *Phnoṃ Saṃpou.* — Stèle : A, 25 l. B. 2 l. C. 3 l. *skr.* Est. 452. L., III, 439.

447. *Bàsĕt.* — Situation actuelle : Battaṃbaṅ, Vat Vãl. Stèle : 22 l. *skr.* + 5 l. *khm.* VIe s. Cf. BEFEO., XII, IX, 183.

448. *Phnoṃ Saṅkaban.* — Stèle. Cf. L., III, 450.

449. *Pàlhàl.* — Musée de Phnoṃ Pèñ, I. O. 5. Stèle : A. 2 l. *khm.* + 36 l. *skr.* B. 25 l. *skr.* + 7 l. *khm.* Date : 991. Est. 723. Cf. BEFEO., XI, *248* ; XII, III, 3 ; XIII, I, 43 ; XIII, VI, 27.

SISOPHON

450. *Pràsàt Khtom.* Sanctuaire central. — Pd. S. 39 l. Pd. N. 38 l. Cf. L., III, 385.

SIEMRÃP

451. *Pràsàt Prĕi Thnal.* — Pd. S. 16 l. Pd. N. 19 l. Cf. L., III, 312.

452. *Pràsàt Plaṅ.* — Linteau : 23 l. Cf. L., III, 316.

453. *Pràsàt Liĕ.* — Stèle brisée : A. 24 l. B. 24 l. Cf. L., III, 338.

454. *Pràh Phnoṃ.* — Sanctuaire central. — Pd. S. 2 l. Cf. L., III, 341.

455. *Pràsàt Pràḥ Khset.* — Pd. 7 fragm. de l. Cf. L., III, 344.

456. *Pràsàt Lbœk smoĕ.* — Fausse porte S. du sanctuaire. Pd. O. 12 l. Détruite. Cf. L., III, 354.

457. *Phnoṃ Dei.* — Pd. 4 l. *skr.* + 8 l. *khm.* Date : 815. Est. *n.* 87–88.

458. *Pràsàt Trapãṅ Rondãs Thoṃ.* Sanctuaire S. Pd. 1 l. *khm.* Est. 617. Cf. L., III, 138.

459. *Id.* Sanctuaire N. Pd. S. 3 l. *khm.* Est. 618. Cf. *ibid.*

460. *Ta Sòm.* Porte N. du sanctuaire. Pd. S. 1 l. *khm.* XII[e] s. Est. 616. Cf. A., III, 61 ; L., III, 71.

461. *Ta Prohm.* — Graffiti de voûtes. Cf. BEFEO., XII, IX, 186.

462. *Práh Khǎn.* — 17 inscr. *khm.* XII[e] s. Est. 592-608. Cf. L., III, 155.

463. *Id.* — Graffiti des voûtes. Cf. BEFEO., XII, IX, 186.

464. *Phnoṃ Bakheñ.* Porte N. du sanctuaire. Pd. E. 2 l. skr. + 13 l. khm. Date : 890. Est. 729. Cf. BEFEO., XI, *396*, 476 ; XIII, IX, 184.

465. *Id.* Inscr. moderne. 25 l. Est. 153. (Diff. de *Inv.* 285.)

466. *Prasat Khlãñ Sud.* Porte E. Pd. S. : env. 50 l. *khm.* X[e] s. Cf. BEFEO., XII, IX, 183 ; XIII, VI, *12*.

467. *Id.* Porte O. Pd. N. 28 l. *khm.* X[e] s. Mêmes références.

468. *Prâsât Khlãñ Nord.* Porte N. de la façade E. Pd. S. 13 l. *skr.* Pd. N. 22 l. *khm.* X[e] s. Mêmes références.

469. *Bàyon.* — Graffiti des bas-reliefs. Cf. BEFEO., XIII, VII, 105.

470. *Id.* Angle N.E. Stèle : 27 l. *khm.* Cf. BEFEO., XIII, VII, 105.

471. *Trapãñ Sèḥ* (Angkor Vat). Socle : 3 l. *khm.* Cf. BEFEO., XII, IX, 183.

472. *Añkor Vat.* — Graffiti divers. Est. 573-577. Cf. BEFEO., XII, IX, 186.

THALA BORIVAT

473. *Thala Borivat.* — Piédestal : 4 l. illisibles.

STUÑ TRÈÑ

474. *Thât Bà Čon.* — Musée de Phnoṃ Péñ, I. O. 7. Çivapāda : 2 mots. Cf. BEFEO., XII, III, 4 ; XIII, I, 47 ; BCAI., 1912, *184*.

BASSAK

475. *Vat Phu.* — Piédroits : A. 10 + 6 l. *khm.* B. env. 25 l. illisibles. Est. 771 et *n.* 94 ; 772. Cf. BEFEO., XIII, I, 54, *d-e.* ; XIV, II, 25, *d-e.* ; XV, II, *107*.

476. *Id.* — Pierre sculptée : 4 + 4 + 4 l. ruinées. *khm.* (?). Est. 773. Cf. BEFEO., XIII, I, 54, *f* ; XIV, II, 25 *f*.

477. *Bassak* (Mission). Inscr. sur un liṅga, entièrement effacée.

478. *Bàn Prâḥ Non.* — Stèle à 4 faces : A, B, C, chacune 16 l. *skr.* D, ruinée. Cf. BEFEO., XIII, I. 56-57.

SIAM

479. *Phamniep.* Conservée à Chantaboun, aux bureaux du monthon. Fragm. d'inscr. digraphique. A : 7 l. B. 5 mots. *Skr.* Date : 811. Est. 448 et 449. Cf. L., III, 456 ; BCAI., 1910, 149[12], 154 ; 1912, 21.

Inscriptions d'origine incertaine.

480. Musée de Phnoṃ Péñ, I. O. 13. Pd. 18 l. *khm.* VI[e] s. Cf. BEFEO., XIV, IX, 95.

481. Id. I. O. 14. Dalle : A : 11 l. B : 9 l. *khm.* Moderne.

LISTES DYNASTIQUES [1]

I

ROIS DU CHAMPA.

X, descendant de Çrī-Māra (IIe-IIIe siècle).
Bhadravarman I (IVe siècle).

Dynastie de Gaṅgārāja

Gaṅgārāja.
Manorathavarman.
Rudravarman I, son arrière-petit-fils. [*461, 463 = 539, 541 A. D.]
Çaṃbhuvarman, son fils. [517 = 595 A. D. ; + vers 551 = 629 A. D.]
Kandarpadharma, son fils. [552, 553 = 630, 631 A. D.]
Prabhāsadharma, son fils. [562 = 640 A. D. ; + 567 = 645 A. D.]
Bhadreçvaravarman, son neveu.
Prakāçadharma, arrière-petit-fils de Kandarpadharma. [*575 = 653 A. D.]
579, 601 = 657, 679 A. D.
Vikrāntavarman I. [635 = 713 A. D.], 653 = 731 A. D.

Dynastie de Pāṇḍuraṅga

Pṛthivīndravarman, Rudraloka (3e quart du VIIe s.).
Satyavarman, Īçvaraloka, son neveu. 696, 706 = 774, 784 A. D.
Indravarman I, son frère. 721, 723 = 799, 801 A. D.
Harivarman I, son beau-frère. 735, 739 = 813, 817 A. D.
Vikrāntavarman II, son fils. 751, 776 = 829, 854 A. D.

Dynastie d'Indrapura

Rudravarman II, Maheçvaraloka.
Bhadravarman II, son fils.

---

(1) Dans ces listes, il n'a pas été tenu compte des *règnes* connus seulement par les annales chinoises ou annamites. Les *dates* empruntées à ces sources, pour préciser l'époque des règnes attestés par les inscriptions, sont entre crochets. La date d'avènement est indiquée par *, la fin du règne par + ; une date sans signe particulier marque seulement que le roi régnait en cette année.

Indravarman II, Lakṣmīndra Bhūmīçvara Grāmasvāmin, Paramabuddhaloka, son fils. 797, 811 = 875, 889 A. D.
Jaya Siṅhavarman I, son neveu. 820, 825 = 898, 903 A. D.
Jaya Çaktivarman, son fils.
Bhadravarman III, parent de Siṅhavarman. 832 = 910 A. D.
Indravarman III, son fils. 838, 840 = 916, 918 A. D. [+ 881 = 959 A. D.]
Jaya Indravarman I. [882 = 960 A. D.], 887 = 965 A. D.
Harivarman I bis. 913 = 991 A. D.

Jaya Parameçvaravarman I. 972, 977 = 1050, 1055 A. D.
Bhadravarman IV [942 = 1060 A. D.].
Rudravarman III. [983], 986, [991] = 1061, 1064, 1069 A. D.

Prāleyeçvara Dharmarāja.
Harivarman II, prince Thāṅ, yāṅ Viṣṇumūrti, ou Mādhavamūrti, ou Devatāmūrti, son fils. 1002 = 1080 A. D.; +1003 = 1081 A. D.
Jaya Indravarman II, prince Vāk, yāṅ Devatāmūrti, son fils. *1003 = 1081 A. D.
Paramabodhisatva, prince Pāṅ, son oncle. *1003, 1006 = 1081, 1084 A. D.
Jaya Indravarman II restauré. 1010 = 1088 A. D.
Harivarman III, son neveu. 1036 = 1114 A. D

Jaya Indravarman III. *1061, 1065 = 1139, 1143 A.D. [+ 1069 = 1147 A. D.]
Rudravarman IV, Parama Brahmaloka. +1069 = 1147 A. D.
Jaya Harivarman I, prince Çivānandana, son fils. *1069, 1082, [1084] = 1147, 1160, 1162 A. D.
Jaya Harivarman II, son fils.
Jaya Indravarman IV de Grāmapura, usurpateur. 1085-1092 = 1163-1170 A. D.

Division du Champa en deux royaumes.

A. *Royaume de Vijaya.*

Jaya Indravarman, oṅ Vatuv........ }
Sūrya Jayavarman, prince In .... } 1112, 1114 = 1190, 1192 A. D.
Jaya Indravarman, prince Raṣupati.. }

B. *Royaume de Panrāṅ ou Rājapura.*

Sūryavarman, Çrī Vidyānandana, de Tuṃprauk. 1112, 1114 = 1190-1192 A.D.

Réunion des deux royaumes.

Le même Sūryavarman. 1114, 1125 = 1192, 1203 A. D.

Jaya Parameçvaravarman II, oñ Añçarāja, de Turai, fils de J. Harivarman II. *1142 = 1220 A. D. ; 1148 = 1226 A. D. (sacre) ; 1156 = 1234 A. D.
Jaya Indravarman V, prince Harideva, de Sakān, son frère. + 1179 = 1257 A. D.
Indravarman IV [d'abord Jaya Siñhavarman II], Çrī Harideva. 1179-1200 = 1257-1278 A. D. [1207 = 1285 A. D.]
Jaya Siñhavarman III, prince Harijit. [1214 = 1292 A.D.], 1220, 1228 = 1298, 1306 A. D [+ 1229 = 1307 A.D.]
Harijitātmaja [+ 1234 = 1312 A.D.]

Jaya Siñhavarman IV, fondateur du Braṣuvaṃça. 1310-1322 = 1388-1400 A. D.
Indravarman V, prince Ñauk Glauñ Vijaya ; avènement, sous le nom de Vīra Bhadravarman, 1322 = 1400 A. D. ; sacre, 1354 = 1432 A. D ; [+ 1363 = 1441 A. D.]

II

ROIS DU CAMBODGE

Çrutavarman.
Çreṣṭhavarman.
Bhavavarman I, fils de Vīravarman (vers 550 A. D.)
Mahendravarman Citrasena, son frère cadet.
Içānavarman. 538, 548 = 616, 626 A. D.
Bhavavarman II. 561 = 639 A. D.
Jayavarman I. 586, 589 = 664, 667 A. D.
Jayavarman I bis. 703 ç = 781 A. D.
Jayavarman II, Parameçvara. *724, + 791 = 802-869 A. D.
Jayavarman III, Viṣṇuloka *791, + 799 = 869-877 A. D.
Indravarman I, Īçvaraloka. *799, + 811 = 877-889 A. D.
Yaçovarman, Paramaçivaloka. *811, + vers 832 = 889-910 A. D.
Harṣavarman I, Rudraloka. *vers 832, + ? = 910 A. D.-?
Içānavarman II, Paramarudraloka *?, + 850 = ?-928 A. D.
Jayavarman IV, Paramaçivapada. *850, + 864 = 928-942 A. D.
Harṣavarman II, Brahmaloka. *864, + 866 = 942-944 A. D.
Rājendravarman, Çivaloka. *866, + 890 = 944-968 A. D.

Jayavarman V, Paramavīraloka. *890. + 923 = 968-1001 A. D.
Udayādityavarman I, son neveu. *923. + 924 = 1001-2 A. D.
Sūryavarman I (d'abord Jayavīravarman), Paramanirvāṇapada. *924. + 971 = 1002-1049 A. D.
Udayādityavarman II. *971. + vers 990 = 1049-1065 A. D.
Harṣavarman III, Sadāçivapada. *avant 991. + vers 1012 (?) = 1065-1090 A.D.
Jayavarman VI, Paramakaivalyapada. *vers 1012 (?). + vers 1030 (?) = 1090-1108 A. D.
Dharaṇīndravarman I, Paramaniṣkalapada. *vers 1030 (?). + 1034 = 1108-1112 A. D.
Sūryavarman II, Paramaviṣṇuloka (?). *1034. + vers 1074 (?) = 1112-1152 A.D.
Harṣavarman IV (?)
Dharaṇīndravarman II. *vers 1074 (?). + 1104 = 1152-1182 A. D.
Jayavarman VII. *1104. + 1123 = 1182-1201 A. D.
Indravarman II. *1123. + vers 1143 = 1201-1221.
Çrī Indravarman
Çrī Indrajayavarman } 2e moitié du XIIe siècle çaka.
Jayavarmaparameçvara

ERRATA ET ADDENDA [1]

II, 188 = 4. *Voir les corrections* III, 209 = 32.

III, 18-33 = 9-24. *Voir les corrections* XV, II, 108 = 332. — Les termes de la métrologie et de la pharmacopée indiennes ont fait l'objet de deux notes du Dr P. Cordier (BEFEO., III, 466 ; VI, 82), d'après lesquelles il convient de rectifier la liste qui précède l'inscription de Say-fong, en la complétant par celle de l'inscription de Ta-Prohm.

Substances

A. *Say-fong*.

kṛṣṇa = *kṛṣṇa-sarṣapa*, moutarde noire (Brassica nigra, Crucifères).
tila, sésame (Sesamum indicum, Sésamées).
bhaiṣajyam = *kṛṣṇajīraka*, Nigelle (Nigella sativa, Renonculacées).
pippalī, poivre long (Piper longum, Pipéracées).
renu = *harenu*, poivre orangé (Piper aurantiacum, Pipéracées).
dīpyakam = *ajamodā*, cumin (Cuminum cyrninum, Ombellifères).
punnāga, calophylle, laurier d'Alexandrie (Calophyllum inophyllum, Guttifères).
çrīvāsam, oléorésine de pin (Pinus longifolia).
karpūra, camphre. Il y en a 2 espèces *(dvīkarpūrau)* : 1° *pakvakarpūra*, camphre commun (Cinnamomum Camphora, Laurinées) ; 2° *apakvakarpūra* ou *bhīmasena*, bornéol, camphre de Bornéo (Dryobalanops Camphora, Diptérocarpées).
candanam = *raktacandanam*, bois de santal rouge (Pterocarpus santalinus, Légumineuses.)
elā, *elikā* = *sūkṣmailā*, petite cardamome (Elettaria Cardamomum, Zingibéracées).
nāgaram = *çuṇṭhī*, gingembre sec (Zingiber officinale).
kakola, var. *kakkola*, *karkkola*, pb. = *kaṅkola*, poivre cubèbe (Piper cubeba, Pipéracées).
maricam, poivre noir (Piper nigrum).
pracivalam = vīraṇam, vétiver (Andropogon muricatus, Graminées).

---

[1] Nous indiquons ici les principales corrections et additions à faire à nos articles publiés par le *Bulletin* de 1902 à 1915 sous le titre de *Notes d'épigraphie*. Ces articles ayant été tirés à part, les références sont doubles : la première renvoie au *Bulletin* ; la seconde, jointe à l'autre par le signe =, au tirage à part. Nous rappelons que jusqu'à 1911 inclusivement, les articles composant chaque volume du *Bulletin* ont une pagination continue, tandis qu'à partir de 1912, ils ont chacun une pagination spéciale ; par suite, les citations sont faites tantôt par deux chiffres, tantôt par trois : III, 21 = 12 signifie : *Bulletin*, tome III, page 21 = page 12 du tirage à part ; XII, II, 8 = 204 : *Bulletin*, tome XII, fascicule II, page 8 = 204 du tirage à part.

sarṣapa, graine de moutarde blanche (Brassica alba, Crucifères).
tvak = *guḍatvak*, cannelle (Cinnamomum zeylanicum, Lauridées).
pathyā = *harītakī*, myrobolan chebulic (Terminalia chebula, Combrétacées).
dārvī = *dāruharidrā*, épine-vinette (Berberis asiatica, Berbéridées) : *dārvīchidā*, *dārvīkhaṇḍa*, pièce [d'écorce] d'épine-vinette.
yavāṇī = yavānī, Ptychotis Ajowan.
devadāru, déodar (Cedrus Deodara, Conifères).
chavya = *cavya*, poivre chaba (Piper Chaba, Pipéracées).
mittradeva = *devamittra* (Ta-Prohm), arjuna (Terminalia Arjuna, Combrétacées).
gudda = guḍa, mélasse, suc de cannes réduit par l'ébullition à la consistance d'un sirop très épais.
sauvīranīram, vinaigre de jujube.

B. *Ta-Prohm*.

akṣatāḥ, orge ou paddy.
taruphalasneha. « Inconnu ; mais *phalasneha* = *akṣoṭa*, noyer et noix de Belgaum (Aleurites Moluccana, Euphorbiacées) et, plus récemment, noyer commun (Juglans regia, Juglandées), le terme *akharoṭa* ayant été appliqué à l'aleurite. S'il ne s'agissait très probablement ici d'un produit comestible, l'on pourrait suggérer la lecture *dāruphalasneha*, huile de déodar, produit employé pour le traitement des affections cutanées. » (P. Cordier, sur Ta-Prohm XLI).
madhūcchiṣṭa = *siktha*, *sikthaka*, cire
kaḍhdhi = *khaḍi*, *khaṭi* (?), craie, chaux (carbonate de chaux).
cumbala, pour *cumbalā* = *muṇḍī* (Sphœrantus hirtus, Composées), plante odoriférante.
taruṣka = *turuṣka*, styrax liquide (Liquidamber orientale, Balsamifluées), parfum souvent confondu avec l'oliban.
nakha = *nakhī*, onyx odoriférant (Unguis odoratus), opercules de coquilles de Purpura et de Murex.
hiṅgula, cinabre, sulfure rouge de mercure.
kadābha, peut-être = *kadamba*, synonyme de *mākṣika*, pyrite de cuivre.
kṣāra, alcali, cendres alcalines (les 3 principaux alcalins sont : *svarjikākṣāra*, carbonate de potasse ; *yavakṣāra*, carbonate de soude ; *ṭaṅkaṇakṣāra*, borate de soude).
çatapuṣpa, semences d'aneth, fenouil bâtard (Peucedanum Sowa, Ombellifères).
amla = *amlavetasa*, oseille commune (Rumex vesicarius, Polygonées).
carmāṇḍa, se confond sans doute avec *carmakaṇṭa* = *parpaṭaka* (Oldenlandia biflora, Rubiacées).
daçamūlānāṃ kalka, pâte des dix plantes, préconisée dans le traitement des affections fébriles. Ce sont : 1. *Çālaparṇī*, Desmodium gangeticum, Légumineuses ; 2. *Pṛçniparṇī*, Uraria lagopodioides, Légumineuses ; 3. *Bṛhatī*, Solanum indicum, Solanées ; 4. *Kaṇṭākārikā*, Solanum xanthocarpum, Solanées ; 5. *Gokṣura*, Tribulus terrestris, Zygophyllées ; 6. *Vilva*, Aegle Marmelos, Hespéridées ; 7. *Çyonāka*, Calosanthes indica, Bignoniacées ; 8. *Gambhārī* = *Kāçmarī*, Gmelina arborea, Verbénacées ; 9. *Paṭalā*, Stereospermum suaveolens, Bignoniacées ; 10. *Gaṇikārikā* = *Agnimantha*, Premna serratifolia, Verbénacées.
nidigdhikā = *kaṇṭakārī*, morelle à fruits jaunes, morelle de Jacquin (Solanum xanthocarpum, Solanées).
koṣṭha = *kuṣṭha*, racine de costus (Saussurea Lappa, Composées).

Poids (1)

1 *guñjā* = 0 gr. 145.
1 *paṇa* = 5 guñjā = 0 gr. 728.
1 *māṣa* = 2 paṇa = 1 gr. 457.
1 *niṣka* = 4 māṣa = 5 gr. 831.
1 *karṣa* = 4 niṣka = 23 gr. 324.
1 *pala* = 2 karṣa = 46 gr. 648.
1 *kuḍuva*, kuḍava = 4 pala = 1/2 sère = 373 gr. 29.
1 *prastha* = 4 kuḍuva (2 sères) = 1 kg. 422.
1 *āḍhaka* = 4 prastha = 5 kg. 971.
1 *droṇa* = 4 āḍhaka (32 sères) = 23 kg. 884.
1 *khārī* = 4 droṇa (128 sères) = 95 kg. 536.
1 *tulā* = (désigne aussi un poids de 16 droṇa) = 100 pala = 9 kg 330.
1 *bhāra* = 20 tulā = 186 kg. 600.

Non déterminés :

kaṭṭi, *kaṭṭikā*. Cf. *kaṭi* = guñja.
ghaṭī, ghaṭikā.
pāda. (Tp. 69.)
vimva. Cf. *vilva* = pala. (93 gr. 300)

III, 210 = 33, l. 8. Cette sorte d'écriture ne suffirait pas à dater l'inscription, ayant été employée du VIe au VIIIe siècle çaka (cf. IV, 903 = 115); mais Ed. Huber y a lu le nom de Prakāçadharma, qui en précise l'époque (BEFEO. XI, 264).

III, 213 = 36. *Voir* : Barth, *Inscription sanscrite du Phou Lokhon*. BEFEO, III, 442.

III, 634 = 41. L. 7 : « 872 (?) çaka » ; *lire* : « 972 çaka », et cf. XV, II, 39 = 263 sqq. — Ibid., note. Il n'y a pas lieu de mettre en doute la date de 751. Cf. XV, II, 47 = 271.

III, 635 = 42. L. 14 : « Jaya Indravarman IV » ; *lire* : « Indravarman IV ». — L. 15 : « 1176 » ; *lire* : « 1106 ».

III, 636 = 43. L. 4 : « Siṃhaliṅgeçvara » ; *lire* : « Siṃhavarmaliṅgeçvara ». — Ajouter à la liste des inscriptions de Phanrang celles des rochers de Pō Klauṅ Garai, Thanh-hiêu, Phū-quí et de la lagune de Nai.

III, 638 = 45. L. 5 : « 872 » ; *lire* : « 972 », et cf. IX, 205 = 191.

III, 639 = 46. L. 15 : « sous le règne de Jaya Parameçvaravarman II » ; *lire* : « sous le règne de Jaya Indravarman IV ». — Ibid., note 1 : Vijaya est Binh-định ; cf. IV, 906 = 118, n. 1.

---

(1) « L'équivalence est calculée d'après la *Māgadhaparibhāṣā*, c'est-à-dire l'échelle de Caraka et des auteurs bouddhistes, dans laquelle chaque unité vaut le double de la même unité de la *Kāliṅgaparibhāṣā* ou échelle de Suçruta. Il convient de rappeler ici que, lorsqu'il s'agit de liquides, la valeur du poids doit être multipliée par 2 ; en remplaçant par « litre » et « centimètre cube », respectivement, les termes « kilogramme » et « gramme », l'on obtiendra la correspondance en volume, c'est-à-dire la contenance des mesures de capacité de même nom. » (P. Cordier).

III, 641 = 48. *Ajouter* : M. Aymonier s'était finalement décidé pour la dissociation de Çri Harijit et de Çrī Harijitatmaja, dans une note ajoutée au tirage à part de son article. Cf. BCAI., 1911, p. 14. — Ibid., n° 1. Sur la stèle de Po-saḥ, voir Aymonier, *loc. laud.*: il faut lire *devādideva* au lieu de *javādhideva*.

III, 642 = 49. L. 23 : « en 872 »; *lire* : « en 972 ».

III, 645 = 52. L. 14 : « liṅgaga nei »; *lire* : « liṅga ganei » (*ganei*, « ici »). — L. 20 : « 872 », *lire* : « 972 ».

III, 646 = 53. L. 14 : « qui étaient toujours victorieux »; *lire* : « qui règneraient à l'avenir ».

III, 648 = 55. L. 8, 10, 18, 20 : « 1176 », *lire* : « 1196 ».

IV, 83 = 63 : « VII », *lire* : « VI ».

IV, 94 = 74. L. 5, *supprimer* « Treize ». Id. IV, 97 = 77, 4° l. avant la fin.

IV, 99 = 79, pénult. l.: « cresṭhas »; *lire* : « çresṭhas ».

IV, 101 = 81. L. 2 : « lan »; *lire* : « lac ». Cf. BEFEO., XI, 197, n. 2. — L. 33 : « sād »; *lire* : « sāṅ ». — L. 24 : « cumhaṅ »; *lire* : « cumlaṅ »; « laṅ », *lire* : « laṅā ». — L. 25 : « taliṅ... poṅ 1 ndoṅ »; *lire* : « taliṅī... proṅ 1 undāṅ ». — L. 26 : « pramvat »; *lire* : « sramvat ».

IV, 108 = 88. L. 5 : « Rudramoma tanday »; *lire* : « Rudramo matāndāḥ ». — L. 11 : « udakānta »; *lire* : « udakānna ». — Supprimer la note 3.

IV, 109 = 89. St. 6, *lire* : « sa gloire blanchit [tous] les points cardinaux ».

IV, 110 = 90. L. 18 : « Si une personne prend les serviteurs ou les biens »; *lire* : « Si une personne détruit les biens »; cf. BEFEO., XI, 12. — L. 19 : « tombe (?) ». Le point d'interrogation est de trop : *lavuḥ* = cam moderne *labuḥ*, tomber. — L. 27, *corr.* : « Si un homme [enfreint cet ordre], que cet homme assume mes péchés, ceux de ma famille et ceux de tous les êtres. Si [au contraire] cet homme exécute la promesse faite par S. M. Çri..... et par moi.... ».

IV, 111 = 91. Supprimer la note 2.

IV, 112 = 92. L. 2 : « Haravarman; *lire* : « Bhadravarman III ».

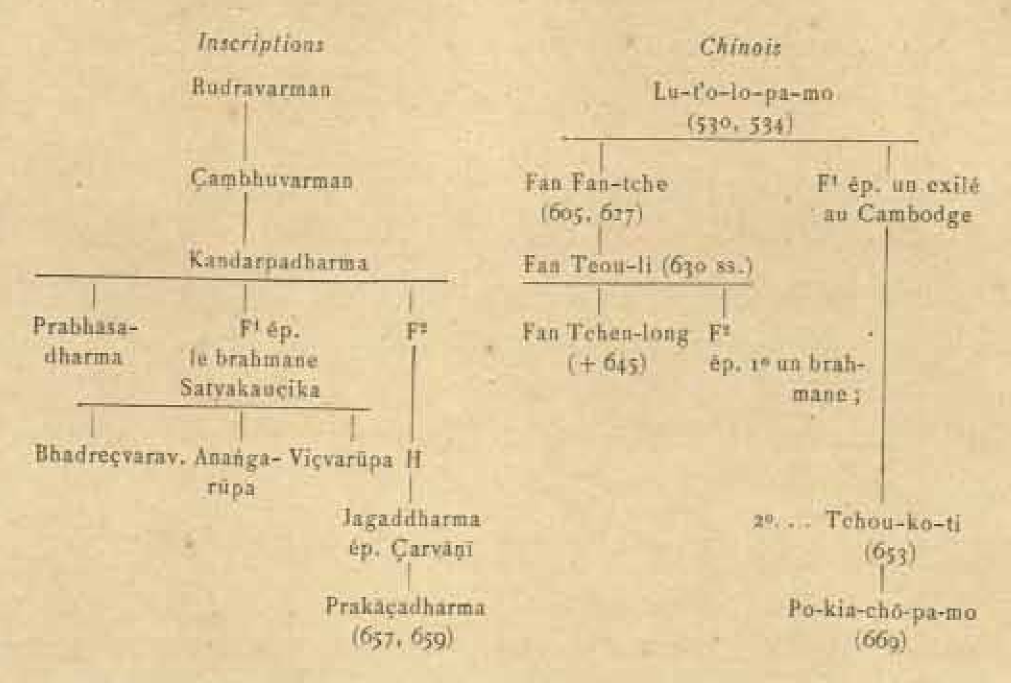
IV, 113 = 93. Bloc inscrit de Mī-sơn. *Lire dans le texte* : « di çakarāja 913... vulān 4; » *et dans la traduction* : « En çaka 913, le 5° jour de la lune croissante du 4° mois » (Pour 7 > 9, voir XV, II, 49 = 273, et pour 8 > 4, IV, 180 = 160).

IV, 677 = 106, l. 16, *lire* : « Sainte offrande au dieu Çrī Kāla...; ligne 21 :... Tribhuvanādityavarmmadeva au dieu du Liṅgaparvvata ».

IV, 900 = 112. Dans la liste des rois, *lire* : « 2. Manorathavarman. 6. Prabhāsadharma » (cf. XV, II, 126 = 350). Antépénultième ligne, *lire* : Jagaddharma, petit-fils de la fille de Kandarpadharma ».

IV, 901 = 113, l. 10. « Kauṇḍinyasoma, fondateur du Somavaṃça », *lire* : « Kauṇḍinya, mari de Somā, fondatrice du Somavaṃça ». — Ibid., note 2. Il faut effectivement traduire : « Celle-ci, nommée Somā, fonda une race royale... » Voir : L. Finot, *Sur quelques traditions indochinoises*, BCAI., 1911, p. 33 et Cœdès *L'Inscription de Baksĕi Cāṃkrŏṅ*, JA. mai-juin 1909.

IV, 902 = 114. Nous pouvons maintenant préciser la généalogie de Prakāçadharma ; mais les données des inscriptions et celles des textes chinois apparaissent de plus en plus difficiles à concilier.



Il paraît résulter de cette comparaison que :

Fan Fan-tche = Çambhuvarman ;
Fan Teou-li = Kandarpadharma ;
Fan Tchen-long = Prabhāsadharma ;
Tchou-ko-ti = Jagaddharma.

Mais les Chinois ont fait une série de confusions sur Tchou-ko-ti, son père et sa femme : c'est lui et non son père qui s'enfuit au Cambodge ; il était arrière-petit-fils de Kandarpadharma et non fils de sa tante ; il épousa une fille du roi du Cambodge et non la fille de Kandarpadharma.

IV, 903 = 115. L. 18. La st. x a été partiellement déchiffrée par Huber qui y a lu la date de 653 : elle est sûrement de Vikrāntavarman, successeur de Prakāçadharma.

IV, 905 = 117. L. 14 : « deux ans plus tard (1067 ç.) », *lire* : « quatre ans plus tard, 1069 ç. » — L. 19, *supprimer* : « Celui-ci doit être le Rudraloka, grand-père de Jaya Harivarman ». G. Maspero, *Champa*, p. 210, note 2, a montré l'impossibilité de cette filiation. L. 29 et 35, « 1067 », *lire* : « 1069 ». — L. 36 : « treize ans plus tard, dans une seconde guerre », *lire* : « l'année suivante ».

---

(1) Il se pourrait à la rigueur que Jagaddharma eût pour père l'un des trois fils de la fille de Kandarpadharma mariée au brahmane Satyakauçika, mais c'est peu probable, car cette paternité eût été sans doute mentionnée dans la généalogie ; il est plus naturel de croire que sa mère était une autre fille du même roi.

IV, 906 = 118, l. 2, 6, 11, 15, *corriger les dates en* : 1070, 1071, 1078, 1082, 1082. — L. 24. Après rectification (XV, II, 50 = 274), les dates de ce roi ne tombent plus dans le règne de J. Harivarman I ; il n'en est pas moins un usurpateur, puisqu'il ne s'intercale pas dans la succession des rois légitimes donnée par Mĭ-sơn XVIII et XXII. On peut supposer qu'il s'empara du trône à la mort de J. Harivarman I, qu'il fut le véritable roi en face d'un prétendant insignifiant, J. Harivarman II, et que la dynastie légitime reprit effectivement le pouvoir avec Parameçvaravarman.

IV, 907 = 119, in fine : « Ce dernier régnait en 1176 et 1178 ». Supprimer « 1176 » : le 2[e] linteau de Phanrang, d'où provient ce millésime, est en réalité 1196. L'autre date, 1178, tirée de l'inscription de Ratnāvalī à Po Nagar (*supra*, p. 51), reste exacte, étant exprimée en termes symboliques (vasu-vasundharadhara-çaçi-çaçadhara).

IV, 908 = 120 sqq. Voir la liste dynastique rectifiée p. 181 = 405.

IV, 912 = 124. Supprimer la note 1.

IV, 914 = 126, dernière ligne. Le poids du *thīl* a été fixé par Huber à 37 grammes (BEFEO, V, 169).

IV, 917 = 129, avant-dernière ligne, *lire* : « et qui est de Prakāçadharma ». Cf. BEFEO, XI, 264.

IV, 918 = 130, st. III, b, *lire* : « Çrī-Manorathavarmmaṇaḥ ».

IV, 919 = 131, st. XI a, *lire* : « Prabhasadharmmanṛpates » [ou Çrībhasa... (?)].

IV, 921 = 133, l. 11-12 ; « tapasy asita », *lire* : « tapasya-sita », le 10 de la quinzaine claire de Tapasya = dimanche 18 février 658. (Correction de M. Fleet.)

IV, 922 = 134, st. III, *lire* : « Manorathavarman ».

IV, 923 = 135, st. XI, *lire* : « ce roi Prabhasadharma ».

IV, 926 = 138, antépénultième ligne, *lire* : « tasmiṃç castamito ».

IV, 927 = 139, traduction, st. III, *lire* : « en l'an des rois çakas déterminé par six cents, l'atmosphère et les Nandas (609) ». [Correction de M. Fleet.] Supprimer la note.

IV, 928 = 140. Inscription V, traduction du vers II, *lire* : « Puisse Ekākṣapiṅgala (Kuvera), ainsi nommé pour avoir été meurtri par la vue de Devī, augmenter les richesses du Seigneur et les défendre à jamais des larrons ! » Cf. *Rāmāyaṇa*, Uttarak. XIII. — Supprimer la note 3.

IV, 929 = 141, C, l. 1, *lire* : « namaç Çrīçāneçvara-Çrībhadreçvara » ; l. 4 : « phalañ ca Çrīçāneçādaya içvara jananti »

IV, 931 = 143, st. IV. Cf. une série de comparaisons analogues dans MBh. Anuçāsanap. = Muir, IV, 198.

IV, 932 = 144. L'inscription X a été déchiffrée en partie par Huber, BEFEO., XI, 265. Elle est de Vikrāntavarman et porte la date de 653.

IV, 933 = 145. L. 8, *lire* : « 913 ».

IV, 935, C, l. 1 : « jauh » ; *lire* : « dauk ».

IV, 936 = 148, D, init. « pa matai » ; *lire* : « pamatai ».

IV, 938 = 150. L. 9 : « dévasté et pris » ; *lire* : « dévasté et privé de culte ».

IV, 939 = 151. D. init. : « personnes mortes, dans la mer. » ; *lire* : « se noyèrent dans la mer ».

IV, 942 = 154. L. 3 : « *kāruñ » ; *lire* : « kā ruñ ».

IV, 944 = 156, l. 23, — et 946 = 158, l. 4 : « 789 » ; *lire* : « 978 » et supprimer la note p. 946.

IV, 948 = 160. L. 9 : « hetu *çanāpana » ; *lire* : « hetu çanāpa na » (par suite d'une malédiction). — L. 25, *lire* : « nan mada hemavicitra ». — L. 26 et suiv. : « puṃvrāñ », *lire* : « suṃvrāñ. — L. 27, *lire* : « mata māṇikya ». — L. 28, *lire* : « nīla ».

IV, 955 = 167. Les dimensions de la stèle XX sont inexactes, par suite d'une confusion avec la stèle XVI.

IV, 958 = 170. St. XIX. A. *lire* : « Çrīçānabhadreçvaradevadevo ». B, in fine : « traḥ », *lire* : « truḥ ». — C, l. 3 : « lakyak », *lire* : « sakyak ».

IV, 959 = 171. L. 1 et 7 : « traḥ » ; *lire* : « truḥ ».

IV, 975 = 187. L. 25, *lire* : « en çaka six-lune-lune-lune ».

IX, 206 = 191. L. 1-3. : le texte čam porte, comme le texte sanskrit, la date de 972. Cf. XV, II, 42 = 266 sqq.

IX, 207, 193. Supprimer la note 2.

IX, 208 = 194. L. 7 : « ce *jayastambha* d'autorité » ; *lire* : « le *jayastambha* de ce seigneur ».

XV, II, 8. L. 7, *lire* : « Indravarman III ».

XV, II, 9. L. 8, *lire* : « Indravarman IV ». — L. 16 : « Est. EF. 5 », *ajouter* « et n 142 ».

XV, II, 10. L. 2, *lire* : « 1148 çaka ». — L. 14 : « Est. EF. 2 », *lire* : « Est. EF. 1 ». — A l'antépénultième ligne, *lire* : « Indravarman IV » ; à la suivante : « 1196 ».

XV, II, 12. L. 9, après « Jaya Indravarman », ajouter : (Indravarman II).

XV, II, 13 = 237. L. 13 : « avec le *tandoñ* (?) public » ; *lire* : « avec les serfs publics ». — Avant-dernière ligne : « *Inv.* nº 268 », *lire* : « *Inv.* nº 45, est. nº 268 ».

XV, II, 14 = 238. L. 14, *lire* : « Jaya Siṃhavarman [IV] ». — L. 23, *lire* : « Indravarman [V] ».

XV, II, 15 = 239, antépénultième ligne, *lire* : « Indravarman II ».

XV, II, 26 = 250, in fine : « Fragment de stèle » ; *ajouter* : « de Phnom Mrāḥ prou », *et compléter ainsi la notice* : « Inscription trouvée, en 1906-7, par le capitaine Allouchery au Khum Moha Lampang, petit temple khmèr qui s'élevait au sommet du Phnoṃ Mrāḥ prou, province de Phnoṃ Sruoch. BEFEO. VII, 409. »

XV, II, 38 = 262, à la fin ; *ajouter* : « Il faut y joindre quelques objets inscrits, classés dans d'autres séries du Musée, tels que le vase de bronze de Pō Nagar portant l'inscription votive : *Pō yāñ pu rāja bhagavanta oñ Çakrānta urāñ Mandāvijaya vuḥ pak yāñ pu nagara çakarāja 1179* (BEFEO. VI, 291, nº 2) ; l'aiguière et la patère d'argent

trouvées par V. Rougier (*supra*, p. 172 = 396) les plateaux de Nüi Cam (BEFEO. IV, 676 = 105). — Les inscriptions cambodgiennes sont conservées en majeure partie au Musée de Phnom-penh : la liste en est donnée dans PARMENTIER, *Catalogue du Musée khmèr de Phnom-peñ*, BEFEO., XII,II, à compléter par le supplément à l'Inventaire Cœdès, *supra* p. 173 = 397. — Au Musée de la Société des Etudes indochinoises, à Saigon, se trouvent deux inscriptions : une stèle cambodgienne, de provenance indéterminée, contenant 14 lignes de sanskrit ; et un bas-relief čam portant sur le bord supérieur quelques mots illisibles (S. 25, reproduit dans l'Inventaire Parmentier, I, 570, fig. 131).

XV,II, 51 = 275. L. 14. *Ajouter :* Donation d'un vase de bronze à Pô Nagar par Çakranta. Date ancienne : 1187. Date nouvelle : 1179.

XV,II, 107 = 331, 1re ligne du texte khmèr ; *lire :* « Teñ Tvan *lo » ; et dans la traduction : « La teñ Tvan Lo ».

INDEX

Le présent index comprend : 1° les noms propres ; 2° les mots sanskrits, čams et khmèrs intéressants à divers titres. Les premiers sont rangés dans l'ordre de l'alphabet français, les derniers dans l'ordre de l'alphabet hindou. Les mots sanskrits employés dans les textes en langue vulgaire avec un sens nouveau sont précédés de †. La liste des mots khmèrs et čams ne comprend en principe que les termes spéciaux à l'ancienne langue expliqués dans le cours du volume.

Les ouvrages analysés dans la Bibliographie, qui sont eux-mêmes pourvus d'un index (le *Cambodge* d'Aymonier et les *Inscriptions du Cambodge et de Campā*, de Bergaigne et Barth) ont été exclus de celui-ci ; il en est de même de l'inscription de Sdok Kak Thom publiée ci-dessus (p. 53) avec un index particulier.

Lorsqu'un nom ou un terme se trouve à la fois dans le texte et dans la traduction d'une inscription, c'est à la traduction seule que le renvoi est fait. Pour abréger, tous les noms en langue vulgaire ont été transcrits uniquement suivant le système exposé dans le BEFEO., II, 1, pour le khmèr, et d'après le Dictionnaire d'Aymonier et Cabaton pour le čam. Les noms royaux ou divins commençant par *Çrī* ou *Jaya* sont classés au nom qui suit, par exemple « Çri Harideva » à « Harideva », « Jaya Indravarman » à « Indravarman ». Les chiffres romains indiquent les volumes du *Bulletin* et les chiffres arabes la page ; un second nombre séparé du premier par = renvoie à la page du tirage à part. Les noms par lesquels sont désignés les inscriptions sont précédés d'un astérisque.

I. Noms propres.

II. — Mots sanskrits

(1) Pour les noms de substances médicinales et de poids, cf. Erratum, XV, II, 185-187 = 409-411.

III. Mots čams.*

añgap (añap). IV, 941-2 = 153-4. Faire, construire.
añguy (khm. añguy, s'asseoir). IV, 102. 935 = 82. 147 : *dauk añguy*, s'établir.
adiy (adĕi). IV, 946. 953 = 158. 165. Frère cadet (anuja). — IV, 963. 964 = 175-6 : *adiy sāñ*, beau-frère (bhāryānuja).
andap (khm. andāp). III, 645 = 52 ; IV, 947 = 159 (*andap niy*, désormais) ; XV, II, 167 = 391.
annih. XV, II, 12 = 236. Demeure (?).
anmak. Autre forme de *anvak*. IV, 971 = 183.
anvak. IV, 942. 951 = 154. 163. Sorte d'édifice.
anviya. IV, 937 = 149. Succession, lignée.
amā (amơ). IV, 964 = 176. Père.
ayāñ. IV, 951 = 163. Objet d'offrande.
aviḥ, *avista*. IV, 941 ; XV, II, 139 = 153. 363. Tout.
atiy (lasĕi). XV, II, 168 = 392. Riz.
ikak (ikak). IV, 948 = 160. Attacher.
inā (inơ). IV, 964 = 176. Mère.
upak (pak). IV, 941-2. 946 = 153-4. 158. Négation ; sans. — XV, II, 13 = 237 : Prendre à bail (?).
kanāp. IV, 973 = 185. Objet d'offrande.
kami. IV, 939 = 151. Objet d'offrande.
kayuv (kayāu). IV, 935 = 147. Bois.
karumviy (kumĕi). IV, 110 = 90. Femme.
karei (karĕi). III, 645 = 52. Différent.
kalāñ. III, 647 = 54. Objet d'offrande.
kaliḥ. IV, 935 ; XV, II, 139 = 147. 363. Guerre.
kalauk (kalauk). XV, II, 13 = 237. Flacon.
kān. IV, 100. 937. 941. 944. 946. 949 ; IX, 206 = 80. 149. 153. 156. 158. 161. 192. Préposition : à, dans, pour.
kintu. III, 645 = 52. (Explétif).
kukuḥ. IV, 108 = 88 ; IV, 935 = 147 (bhakti kukuḥ). Saluer, adorer.
kut (čam moderne). III, 633 = 40. Tombeau.
kumvan (kamwơn). IV, 947. 951 = 159. 163. Neveu.
kuv, *kū*, *kau* (kāu). IV, 108. 967. 973 = 88. 179. 185. Moi.
knā (khm. gnā). IV, 944. 967 ; XV, II, 167 = 156. 179. 391. Avec, ensemble Cf. *maknā*, *mapaknā*.
kyāp (tvap). III, 646 = 53. Chasser.
kralin (kalin). XV, II, 139 = 363. Guerre.
krumvei (kumĕi). XV, II, 139 = 363. Femme.
kruvau (kabau). IV, 948 = 160. Buffle.
krauñ (krauñ). IV, 101 = 81. Fleuve.
klāḥ (klaḥ). IV, 972 = 184. Echapper à (*di*).
kluñ. IV, 108 ; XV, II, 167 = 88-391. Détruire. IV, 101 = 81 (?).
kluv. (klāu). IV, 951 = 63. Trois.
klauñ (klauñ). IV, 914 ; XV, II, 13 = 126. 237. Cassette.
kvac. XV, II, 139 = 363. Curer.
kvir. III, 647 = 54. Khmèr.
khal (khal). XV, II, 139 = 363. Plateau.
gaḥ. IV, 976 = 188. Vers, du côté de.
ganan. IV, 935 = 147. Là.
ganei (ganei). III, 645 ; IX, 208 = 52. 194. Ici. (De *ga*, côté).
gulāc. IV, 963 = 175. Retourner.
gnañ. IV, 935. 944. 947. 967. 971 = 147. 156. 159. 179. 183. Habile, intelligent (?).
glai (glai). IV, 958 = 70. Forêt.
ñap (ñap). XV, II, 139 = 363. Faire, construire.
cāk (cơk). IV, 964 = 176. Montagne.
cranāñ. IV, 971 = 183. Objet d'offrande.
crauḥ (črauḥ). IV, 959 = 171. Torrent.
clāñ. IV, 206. 944. 947 = 156. 159. 192. Penser, réfléchir (?).
chāy (chai). IV, 951 = 163. Comme (?).
ja. III, 647 = 54. Individu (?).
janāḥ (janơḥ). IV, 935 ; XV, II, 139 = 147. 363. Désastre.
jalān (jalan). IV, 934 = 146. Route.
jāḥ. IV, 953 = 165. Personne (?).
jāk. III, 647 ; IV, 914 = 54. 126. Mesure de capacité pour les grains, servant de mesure agraire.
juy. IV, 110 = 90. Assumer, prendre pour soi (?).
jauḥ (jauḥ). III, 646 ; IV, 935 = 53. 147. Briser.
jmai (jwai). III, 646 = 53. S'abstenir de.
lañgau. IV, 971 = 183. Objet d'offrande.

pajauḥ. IV, 935 = 147. Mettre en déroute. Causatif de *jauḥ*, se rompre.
patavuḥ. XV, II, 139 = 363. Rançonner. Causatif de *tabuḥ*, racheter.
paduḥ. IV, 951 = 163. Objet d'offrande.
padai. IV, 934 = 146. Maison (?) [čam *padañ*].
panatijñā. IV, 108 = 88. Promesse. Dérivé de *pratijñā*.
panujā. IV, 934. 941 = 156. 153. Culte. Dérivé de *pūjā*.
pandar. IV, 936 = 148 : *pandar abhiṣeka*, célébrer le sacre (?). Cf. čam mod. *padœr*, employer, ordonner.
paputau. IV, 963 = 175. Faire roi. Causatif de *putau*.
pamak. IV, 936 = 148. Faire prendre. Causatif de *mak*.
pamatai. IV, 972 = 184. Tuer. Causatif de *matai*. IV, 936 = 148: *pamatai drei*, se suicider.
paran. IV, 948 = 160. Faire épanouir (?). Causatif de *ran*.
parok. XV, II, 13 = 237. Faire défricher. Causatif de *rok* (čam mod.).
paligaḥ. IV, 939 = 151. Objet d'offrande.
paliṅyak. IV, 935. 941 = 147. 153. Mettre en déroute ; saccager. Causatif de *liṅyak*.
paliy (palĕi). IV, 958 = 170. Village.
pavañun. IV, 206 = 192. Elever. Cf. čam mod. *bañan*, se lever.
pavṛddhi. IV, 944 = 156. Faire prospérer.
pasyām. IV, 108. 110. 941 = 88. 90. 153. Développer, embellir. Causatif de *syāṃ*.
pastyañ. IV, 947 ; XV, II, 139 = 159. 363. Vaincre.
pahatap. IV, 951 = 163. Faire couvrir. Causatif de *hatap*, čam mod. *hatap*, couvrir une maison.
pahudip. IV, 935 = 147. Envoyé. Causatif de *hudip*.
pāk. IV, 951 = 63. Quatre. XV, II, 167 = 391 : *pāk mata*, bigarré.
pinān. IV, 935 = 147 ; XV, II, 167 = 391 : *vayauṅ pinān* = Kramukavaṃça.
pirak (paryak). III, 647 = 54. Argent.
pyeḥ (pyœḥ). IX, 208 = 194. Laisser, conserver (?).
pyoḥ (pyœḥ) IV, 108 = 88. Legs (?).
pradap. IV, 935 = 147. Pourvu de.
pramāla. III, 646 = 53. Tout.
prañ, *proñ* (prauñ) III, 648 ; XV, II, 139 = 55. 363. Grand.
pluḥ. IV, 951 = 63. Dix.
pvāc. XV, II, 139 = 363. Parler.
batā (čam mod.). IV, 915 = 127. Un certain vase.
bhanakti. IV, 971 = 183. Dévotion. Dérivé de skr. *bhakti*.
bharuv. III, 645 ; IV, 935. 944. 963 ; IX, 207 = 52. 147. 156. 175. 193. Sens douteux ; ne semble pas pouvoir être rapproché du čam moderne *baruv*, nouveau.
mak (mœk). III, 640 = 47. Prendre.
makapun. III, 639 ; IV, 963 = 46. 175. A savoir.
makik (*humā*) IV, 962 = 174. Une catégorie de champs.
maknā. IV, 935. 947. 948 = 147. 159. 160. Pourvu de. Cf. *knā*.
mañ. IV, 936 = 148. Aphérèse de *rumañ*.
majeñ. III, 646 = 53. Dér. de *jeñ*.
matandāḥ. IV, 108 = 88. Immunité ou revenu (?), selon que, dans l'expression *matandāḥ survvakarādāna*, on prend le second mot comme régime ou comme équivalent sanskrit du premier. Cf. BEFEO. XI, 12. 277.
matai (mœtai). IV, 936 = 148. Mourir.
matmuv. IV, 944 = 156. Jouir. Cf. *tmuv*.
mada (mœda). Être. IV, 963 = 175 ; *mada ñañ*, ainsi que. Par conséquent les « Mada » (Aymonier, *Prem. Et.* p. 42 et *Bull.* III, 639 = 46) doivent être éliminés de la liste des peuplades sauvages de l'Indochine.
madṛñ. IV, 967 = 179. Dérivé de *dṛñ*, posséder : *madṛñ rājya*, régner.
madauk. IV, 944 = 156. Dérivé de *dauk*, demeurer.
maddan. IV, 946-7 = 158-9. Avec. IV, 103 = 83 (?).
mapak. IV, 101 = 81. Dérivé de *pak*, prendre.
mapaknā. XV, II, 167 = 391. Avec, ensemble. Cf. *knā*.
mapavṛddhi. IV, 944 = 156. Faire prospérer. Cf. *pavṛddhi*.
mamvoḥ. IV, 944 = 156. Voir. Cf. *mvoḥ*.
marakṣā. IV, 100 = 80. Garder. Dér. de *rakṣā*. IV, 946-7 = 158-9 : *marakṣā rāja*, régner.

marāja. IV, 944 = 156. Régner.
marai (mơrai). III, 643 = 50, etc. IV, 935 = 147 : *marai jeṅ*, naître.
malau (*humā*). IV, 962 = 174. Une catégorie de champs.
malaṃ (mơlam). IV, 935 = 147. Nuit.
mavāc. XV, II, 167 = 391. Encourir.
mavuḥ. IV, 644 = 176. Donner. Dér. de *vuḥ*.
masuvak. XV, II, 167 = 391. Dépouiller.
māḥ (mơḥ). III, 648 = 55, etc. Or.
mulaṅ. IV, 934-5 = 146-7. Particule finale.
mūla. IV, 934 = 146. Tout.
mṛsuḥ, *mrasuḥ*. XV, II, 139 = 363. Combattre. — IV, 963 = 175 : *ndok mṛsuḥ*, livrer bataille.
maun. III, 646 = 53. Neveu. Cf. *kumvau*.
myak (mik). IV, 949 = 161. Oncle.
mvoḥ (boḥ). III, 646 ; IV, 944. 946 = 53. 148. 156. 158. Voir.
ya (yā). IV, 936 = 148, etc. Pronom : « qui ».
yāṅ. IV, 900. 910. 943 = 80. 122. 155. Temple.
yāp. XV, II, 167 = 391. Compter.
yauṃ (yaum). IV, 976 = 188. Valeur.
ra. Pron. de la 3e personne. IV, 941 = 153, etc.
rajaṅ. Faire, accomplir ; — puṇya, IV, 108 = 88 ; — abhiṣeka, IV, 941 = 153 ; — rajata prāsāda, IV, 967 = 179.
rata (sk. ratha). IV, 941 = 153. Char.
ran. IV, 948 = 160. S'épanouir (?). Cf. *paran*.
ranakṣā. IV, 100 = 80 ; IV, 941 = 153 (ranākvā). Garder. Dér. de *rakṣā*.
rabauṅ (rabauṅ). XV, II, 139 = 363. Canal d'irrigation.
rayā (rayā, riyā). Grand, royal, public. III, 643 = 50, etc. pu pō tana rayā, le seigneur de la grande terre, le roi. — Domaine public (?) : IV, 101 = 81 : *humā rayā*, *humā ṅauk rayā*, terres du domaine public ; IV, 972 = 184 : *vrei rayā*.
raralap. IV, 942 = 154. Restaurer (?).
ralo (ralo). III, 645 = 52. Nombreux.
ravauṅ (rabauṅ). IV, 959 = 171. Canal.
razaṅ batau (čam mod.). IV, 678 = 107.
rahatap. IV, 942 = 154. Restaurer (?).
ruṅ. IV, 942. 950. 967 = 154. 162. 179. Ruiné, détruit.
rutuḥ (ratuḥ). IV, 951 = 63. Cent.
rumaḥ (rumơḥ). IV, 935 = 147. Maison.
rumaṅ. IV, 101. 155. 160. XV, II, 168 = 392. Depuis, à partir de.
rai (rai). III 640 ; IV, 941 = 47. 153 Venir. Aphérèse de *marai*.
lakei (lakĕi). III, 648 = 55. Mâle, homme.
laṅuv. III, 647-8 ; IV, 976 = 54-5. 188. Une classe de serfs.
luc. 1. Tomber : IV, 101 ; XV, II, 188 = 81. 412. 2. Ouest : IV, 648 = 160.
lavuḥ (labuḥ). IV, 108 = 88. Tomber.
lāṅ (laṅ). IV, 953 = 165. Composer.
liṅāv (laṅgiv). Extérieur. IV, 967 = 179 : *liṅāv dalam* = sk. sabāhyāntara.
liṅyak. IV, 941-2. 948 = 153-4. 560. Ruiné, dévasté.
limā (limơ). IV, 959 = 171. Cinq.
limān (limơn). IV, 976 = 188. Eléphant.
lumvaḥ (lumaḥ). XV, II, 13 = 237. Offrande.
lumvau (lamau). IV, 948 = 160. Bœuf.
lavaṅ (lubaṅ). IX, 207 = 193. Trou.
vaṅun (baṅun). IV, 113 = 93 : *vaṅun vulān*, lune croissante. IV, 962 = 174 : *hurei vaṅun*, levant.
vatuv (batāu). III, 646 = 53. Pierre.
vanuḥ. XV, II, 139 = 363. Donation.
vanơk. XV, II, 139 = 363. Barrage.
vayauṅ. IV, 935 ; XV, II, 167 = 147. 391. Race, famille (= sk. *vaṃça*).
varuv (barāu). IV, 941 = 153. Nouveau.
vava. IV, 935. 947-8. 971 = 147. 159. 160. 183. Pratiquer.
vā (bā). III, 645 ; XV, II, 139 = 52. 363. Conduire.
vinai (binai). IV, 976 ; XV, II, 139 = 188. 363. Femelle, femme. XV, II, 21 = 245 : *pu yāṅ vinai*, déesse.
vīrān. XV, II, 139 = 363. Nord.
vijaiḥ. XV, II, 13 = 237. Mesure de superficie.
vuḥ. III, 645 = 52, etc. Donner [« à » = *pak* ou *di* : IV, 648 = 55].
vukān (bukan). IV, 935 ; XV, II, 139 = 147. 363. Différent.
vaṅā (baṅơ). IV, 948 = 160. Fleur.
vunuḥ. IV, 963 ; XV, II, 139 = 175. 363. Combattre.
vumvaṅ (bumauṅ). IV, 910. 934. 943 = 122. 146. 155. Chapelle.
vulān (bulan). IV, 113 = 93. Lune, mois.

vṛliy. XV, II, 168 = 392. Quiconque.
vauḥ (bauḥ). IV, 207 = 193. Numéral des montagnes. — XV, II, 13 = 237 : un certain poids.
vyā. IV, 963 = 175. Reine.
vraḥ (dans les inscr. čames) : III, 647 ; IV, 939 ; XV, II, 168 = 54. 151. 392.
vlei (blĕi) III, 648 = 55. Acheter.
vlo. IX, 208 = 194. Achevé (?).
çanāpa. IV, 948 = 160. Malédiction. Dér. de sk. *çāpa*.
çiliḥ. III, 647 = 54 ; XV, II, 13 = 237. A distribuer (?).
çvān. XV, II, 13 = 237. Objet d'offrande.
salaṃ (*humā*). IV, 962 = 174. Une catégorie de champs.
sanaṅguḥ. IV, 941-2. 947 = 153-4. 159. Ornements (?).
sanamā. IV, 960 = 162. Impartialité. Dér. de *samā*.
sandyāṃ. XV, II, 167 = 391. Culte.
sanrauṅ. III, 647 ; IV, 939. 951. 971 = 54. 151. 163. 183. Objet d'offrande.
samā (samŭ). IV, 935. 941. 948 = 147. 153. 160. Pareil, comme. *Samā svabhāva*, id.
salapan. IV, 951 = 63. Neuf.
sā. IV, 951 = 63, etc. Un.
siñjol. IV, 962 = 174. Une catégorie de champs.
suvauk III, 648. 939. 951 = 55. 151. 163. Objet d'offrande.
syām. IV, 948 = 160 (syāṃ samṛddhi). Beau, prospère.
srakvak. IV, 952 = 164. Alliage (?).
hajai. III, 647 ; IV, 941. 947 = 54. 153. 159. Domaine.
hatap (hatap). IV, 951 = 163. Couvrir [un édifice].
hanatap. IV, 951 = 163. Toit (?).
harīḥ. XV, II, 139 = 363. Magnifique.
havvai. IV, 939 = 151. Objet d'offrande.
hudip. IV, 936 = 148. Envoyer (?).
huriy (harĕi). IV, 113 = 93. Jour. IV, 935 = 147 : *ahorātra huriy malaṃ*, jour et nuit.
hulav (hulău). IV, 935 = 147. Tête.
hop. IV, 939 = 151. Boîte.
hluk. IV, 971 = 183. Objet d'offrande.

IV. Mots khmèrs.

añcan XV, II, 138 = 362. Douve, fossé (?).
antvaṅ (andōṅ). 137-8 = 361-2 (1). Puits. Mesure de capacité pour le miel. *antvaṅ dik*, clepsydre (?).
amuḥ dik. Ibid. Porteur d'eau.
amraḥ Ibid. Une classe de prestataires.
ᵃdeṅ. 138 = 362. Désirer.
ᵃyat (ĕit). 164 = 388 Sans.
ᵃras (rŏs). 163 = 387. Vivre.
kanlai. 21. 137 = 245. 361. Servante.
kap (kăp). 164 = 388. Se cacher.
karol (krŏl). 138 = 362. Parc à bétail.
kalmon (kramuon). 137 = 361. Cire.
kñuṃ (khñŏm). Ibid. Serviteur.
gvāl. Ibid. Une classe de serviteurs.
gho. Ibid. —
caṃnyar (čamnĕr). 164 = 388. Longtemps après.
camryyaṅ (čamrieṅ). 137 = 361. Chanteuse.
cpar (čhpar). 138 = 362. Jardin.
cmāṃ (čmaṃ). 137 = 361. Gardien.
cya (čĕi). 163 = 387. Manger.
je. 137 = 361. Mesure de capacité pour le grain.
jnāhv. 162 = 386. Prix, valeur. Rad. *jāv*, vendre ou acheter des biens sacrés.
jyeṅ. 137 = 361. Mesure de poids.
jhe (čhŏ). 138 = 362. Arbre.
taṃve. 137 = 361. Qui fait quelque chose : *taṃve naṃ*, pâtissier ; *taṃve sañvey*, cuisinier. Rad. *thve*, faire.
tañvāy. 138 = 362. Présent. Rad. *thvāy*, offrir.
tap pi. 163 = 387. Désigné pour.
tul (sk. tulā). 137 = 361. Mesure de poids.

---

(1) Tous les mots qui suivent se trouvant dans le même fascicule XV, II, on s'est borné à en indiquer la page.

tai. Ibid. Femme de service ; *tai rat*, *tai pau*, deux classes de tai.
tpal (thpal). 138 = 362. Mortier à riz.
tmiñ. 137 = 361. Joueuse d'instruments à cordes. Rad. *teñ*, tendre.
tmur. 137 = 361. Bœuf (?).
tyañ (dẽñ). 164 = 388. Savoir.
thloñ. 137 = 361. Mesure de capacité pour le grain.
dan (tâu). 164 = 388. Atteindre.
daha (tôḥ). Ibid. Si.
dmār. 162 = 386. Créancier, propriétaire. Rad. *dār*, exiger le paiement.
dmuk varṣa. 138 = 362. Assistants de la saison des pluies. Rad. *duk*, assigner, affecter.
dvañ. 137 = 361. Serviteur.
naṃ (noṃ). Ibid. Gâteau.
padaḥ (phtâḥ). 138 = 362. Maison.
paṃnvas. 138 = 362. Religieux. Rad. *pvas*, entrer en religion.
paṃpat (baṃbât). Ibid. Détruire, endommager.
paṃroḥh. Ibid. Affranchi. Rad. *pros*.
pañvay. 138 = 362 Demeure.
pancuḥ (bančŏḥ). Ibid. Faire descendre.
peḥ (bèḥ). Ibid. Cueillir.
pros. 163 = 387. Payer.
psaṃ (phsaṃ). 138 = 362. Total.
ye (ñī). Ibid. Femme.
raṃñā (roñā). Ibid. Froid.
rañko (añkar). 137 = 361. Riz.
roḥ. 164 = 388. Déterminatif.
rmmāṃ. Ibid. Danseuse.
rmmes rañko. 137 = 361. Trieur de riz.
lap. 137 = 361. Une catégorie de serviteurs.
lāv. Ibid. Sorte d'instrument à cordes.
liḥ. 138 = 362. Mesure pour le riz.
lmak. Ibid. Salir.
lvoḥ (luḥ). 164 = 388. Jusque.
vapā. 138 = 362. Père.
vera. 137 = 361. Être de service.
vñya. 163 = 387. Fleur.
vnek (phnek). Ibid. Œil ; — *āy vnek*, en avant (137 = 361).
vnvak. 137 = 361. Tenancier.
vyar (pir). 138 = 362. Deux.
sañvey. Ibid. Aliments.
si. 137 = 361. Serviteur (opposé à *tai*, servante) ; *si rat*, *si pau*, deux classes de *si*.

ABRÉVIATIONS

BCAI. *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine.*
BEFEO. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient.*
EI. *Epigraphia Indica.*
ISCC. *Inscriptions sanscrites de Campā et du Cambodge*, par Barth et Bergaigne.
JA. *Journal Asiatique.*
JRAS. *Journal of the Royal Asiatic Society.*

TABLE DES ILLUSTRATIONS

TABLE DES MATIÈRES

UN CONTE HINDOU AU JAPON

Par Noël Peri,

Membre de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Parmi les divinités honorées au Japon d'un culte se rattachant au shintoïsme, il en est quelques unes qui n'ont aucune relation ni avec les récits du *Kojiki* 古事記 ou du *Nihongi* 日本紀, ni avec l'histoire du pays. Il en est même qui ne se laissent pas aisément rattacher à quelque antique croyance ou culte local, et dont la provenance reste obscure. Je crois qu'il est possible, sinon de déterminer exactement la genèse, du moins d'indiquer l'origine lointaine d'une de ces divinités, celle dite du Passage-de-la-fourmi, Ari-dōshi myōjin 蟻通明神, actuellement encore honorée dans un temple situé près du village de Nagataki 長瀧 dans la province d'Izumi, au Sud d'Ōsaka (Pl. 1). [1]

D'après le *Tsurayuki shū* 貫之集, collection de quelques œuvres du grand poète Ki no Tsurayuki 紀貫之 (883-946), compilateur du *Kokin waka shū* 古今和歌集, celui-ci revenant d'un voyage dans la province de Kii, traversait un jour celle d'Izumi, lorsque « soudain son cheval s'arrêta tout tremblant et parut près de s'abattre. Des passants lui dirent que ce devait être un effet de la puissance du dieu qui demeurait en cet endroit ; à la vérité il n'y avait alors là ni temple ni signe quelconque de sa présence ; mais c'était cependant un dieu redoutable ». Au cours de la conversation, Tsurayuki demanda comment

---

(1) Cette figure et la suivante reproduisent des illustrations de Takehara Shunchōsai 竹原春朝齋 dans l'*Izumi meisho zue* 和泉名所圖會, ouvrage en 4 fascicules, paru à Edo 江戸 la 7e année Kwansei 寛政, 1795.

s'appelait ce dieu. On lui dit qu'il s'appelait le dieu du Passage-de-la-fourmi, Ari-dôshi no kami 蟻 通 の 神. Ce qu'entendant, Tsurayuki composa en son honneur une poésie, sans autre intérêt d'ailleurs qu'un jeu de mots sur ce nom. Le dieu se contenta de cet hommage, le cheval se remit instantanément, et le poète put continuer sa route.

Telle est la plus ancienne mention connue de ce dieu dans la littérature japonaise. Elle nous atteste qu'au commencement du X[e] siècle, il était vénéré, redouté au moins, du peuple dans un canton de la province d'Izumi, au bord de la mer, tout en n'y étant l'objet d'aucun culte officiel : divinité sans temple, populaire, locale, traditionnelle.

Moins d'un siècle plus tard, vraisemblablement dans les toutes dernières années de ce même X[e] siècle, Sei Shōnagon 清 少 納 言, dans son célèbre *Makura no sōshi* 枕 草 紙, énumérant les temples shintoïstes, 社, qu'elle préfère, cite celui du dieu du Passage-de-la-fourmi, Ari-dōshi no myōjin 蟻 通 の 明 神, et après avoir fait allusion à l'anecdote précédente, rapporte la légende suivante, sans doute répandue à cette époque, mais qu'aucun ouvrage plus ancien ne cite, et dont rien ne permet de préciser l'origine. Tous les auteurs qui depuis ont eu occasion de parler de ce dieu, se sont référés à ce passage dont je donne ici la traduction en entier, et qui est en définitive la seule source de ce qu'on sait à son sujet.

« Quant à la raison qui a fait donner ce nom d'Ari-dōshi, [la voici.] Qu'y a-t-il de vrai [en ceci] ? (1) Il y eut autrefois un empereur qui n'aimait que les gens jeunes et faisait mourir tous ceux qui arrivaient à l'âge de quarante ans ; aussi [les gens de cet âge] allaient-ils se cacher dans des régions éloignées, et il n'y en avait aucun à la capitale. Un général (2), fort apprécié en ce temps, doué d'ailleurs d'heureuses facultés, avait encore ses parents qui approchaient de soixante-dix ans. Alors que la limite fixée était de quarante ans, combien à plus forte raison était-il agité d'inquiétude pour eux ? Comme sa piété filiale était profonde, il ne voulait pourtant pas les envoyer habiter au loin ; il ne pouvait se passer de les voir au moins une fois chaque jour. Alors en grand secret, il creusa un trou en terre dans sa maison, et y fit un logement où il les installa et où il allait les voir chaque jour. En public (officiellement) et à tout venant, il fit savoir qu'ils s'étaient enfuis et cachés. Pourquoi donc [l'empereur] n'ignorait-il pas simplement les gens qui restaient confinés dans leurs maisons ? Quelle époque détestable !

(1) Sei Shōnagon entremêle ses réflexions personnelles au récit.

(2) *Chūjō* 中 將. Voir la note à ce sujet dans le nô de *Sotoba Komachi*, *BEFEO*, XIII, IV, p. 3, note 2.

» Le père avait dû être kandachime 上達部 (1), pour avoir un fils général. D'esprit très délié, il avait des connaissances très étendues, et malgré sa jeunesse, ce général était plein de talent, très intelligent et fort estimé des gens de son temps.

» L'empereur de Chine cherchait par tous les moyens à connaître la valeur de l'empereur de ce pays; désirant s'emparer de son empire, il éprouvait sa capacité en ne cessant de lui envoyer des énigmes (difficultés à résoudre).

» Il lui envoya un morceau de bois soigneusement raboté et bien arrondi, d'environ deux pieds de long, en lui demandant [d'indiquer] où en était l'extrémité inférieure et la supérieure. On ne découvrait aucun moyen de le savoir, et l'empereur était dans un grand ennui. Très ému [de cette peine], le général alla trouver son père, et lui dit qu'il arrivait telle et telle chose. Celui-ci lui donna ce conseil : « Il n'y a qu'à se rendre au bord d'une rivière rapide et à y jeter [le bâton] en travers [du courant]; on marquera extrémité supérieure celle qui se sera tournée contre le courant, et on pourra renvoyer [le bâton]. » [Le général] vint au palais, portant sur sa figure qu'il avait trouvé, et déclara qu'il allait essayer. Accompagné de beaucoup de monde, il alla jeter [le bâton dans une rivière], et fit une marque à l'extrémité qui se tourna en avant; puis on renvoya [le bâton]. [La marque] était exacte.

» Une autre fois, il envoya deux serpents d'environ deux pieds de long et parfaitement semblables, en demandant lequel était le mâle et lequel la femelle. Et de nouveau personne ne put le savoir. Ce même général alla interroger [son père]. Celui-ci lui dit : « Qu'on les mette tous deux l'un à côté de l'autre, et qu'on leur agace la queue avec une branche d'arbre mince; sache que celui qui remuera la queue est une femelle. » Aussitôt, on fit l'expérience dans le palais même; et en vérité l'un ne remua pas et l'autre s'agita. On leur mit une marque et on les renvoya.

» Longtemps après, il envoya un petit morceau de jade percé d'un canal tournant sept fois sur lui-même et ayant une ouverture à chaque extrémité, en demandant qu'on y fît passer un fil. Dans ce pays (la Chine), faisait-il dire, tout le monde est capable de faire cela. Mais les plus habiles en toutes choses n'y réussirent pas. Tout le monde, à commencer par les kandachime, ayant déclaré ne savoir comment faire, [ce général] alla de nouveau [trouver son père] et lui dit ce qui arrivait. Celui-ci lui dit : « Prends deux grosses fourmis, attache leur autour du corps un fil mince, puis à celui-ci un autre un peu plus gros, et enduis de miel l'extrémité du tube opposée [à celle où tu les placeras]. » Le général redit cela [à l'empereur]. On introduisit les fourmis dans le tube;

(1) Nom général des courtisans des trois plus hauts rangs.

celles-ci ayant senti l'odeur du miel, s'en furent avec la plus grande rapidité jusqu'à l'ouverture opposée du tube. Et on renvoya celui-ci avec le fil qui le traversait. Après cela, l'empereur de Chine déclara que [les gens du pays de] l'Origine du Soleil (日の本) étaient habiles, et dans la suite il ne fit plus de pareilles choses.

» [L'empereur du Japon] trouvant que ce général était un homme remarquable, lui demanda ce qu'il désirait qu'il fît pour lui, à quel rang de cour il voulait être élevé. Mais celui-ci dit : « Ne me donnez ni dignité ni rang de cour ; permettez-moi seulement de rechercher mon père et ma mère qui, très âgés, se sont enfuis et cachés, et de les faire habiter à la capitale. » — « C'est là chose bien facile », dit l'empereur ; et il lui donna cette autorisation. Tous les parents qui apprirent la chose s'en réjouirent extrêmement. Le général fut élevé jusqu'au rang de ministre.

» Est-ce donc cet homme [1] qui est devenu dieu ? Ce dieu, apparaissant une nuit à quelqu'un qui lui avait fait un pèlerinage, lui dit, à ce qu'on rapporte :

« A travers le jade ployé en sept tours, j'ai fait passer un fil ;
Se peut-il que tu ne saches pas que je suis Ari-dōshi ? »

Les commentateurs ont bien reconnu qu'en dépit des apparences, cette légende n'était pas autochtone. Le plus célèbre des commentaires anciens, le *Haru-akebono no shō* 春曙抄, a très justement remarqué que les deux premières épreuves font partie de la série que donne le *Tsa pao tsang king* 雜寶藏經, k. 1, paragraphe 4, sous le titre *K'i-lao kouo yuan* 棄老國緣, et il en a conclu que, bien qu'elle n'y soit pas mentionnée, la troisième, la plus importante et qui donne son nom à la légende japonaise, devait être aussi d'origine bouddhique. C'était approcher de la vérité autant qu'il était possible alors. Les épreuves citées par le *Tsa pao tsang king* se trouvent en effet déjà dans le *Mahā-ummaga-jātaka*, qui contient également celle du pertuis recourbé à travers lequel il faut faire passer un fil. En voici la traduction d'après M. Rouse [2].

8. « The pole ». So one day, with a view of testing the sage, they fetcht an acacia pole, and cutting off about a span, they had it nicely smoothed by a turner, and send it to the East Market-town, with this message. « The people of the Market-Town have a name for wisdom. Let them find out then which end is the top and which the root of this stick. If they cannot, there is a fine of

(1) Le père, d'après les commentateurs.
(2) *The Jātaka*... translated by Cowell and Rouse, vol. VI, p. 166-167.

thousand pieces. » The people gathered together, but could not find it out, and they said to their foreman, « Perhaps Mahosadha the sage would know; send and ask him. » The foreman sent for the sage from his playground, and told him the matter, how they could not find it out but perhaps he could. The sage thought in himself, « The king can gain nothing from knowing which is the top and which is the root; no doubt it is sent to test me. » He said, « Bring it here, my friends, I will find out. » Holding it in his hand, he knew which was the top and which the root, yet to please the heart of the people, he sent for a pot of water, and tied a string round the middle of the stick, and holding it by the end of the string he let it down to the surface of the water. The root being heavier sank first. Then he asked the people, « Is the root of a tree heavier, or the top? » « The root, wise sir! » « See then this part sinks first, and this is therefore the root. » By this mark he distinguished the root from the top. The people sent it back to the king, distinguishing which was the root and which was the top. The king was pleased, and asked, who had found it out? They said, « The sage Mahosadha, son of foreman Sirivaddhi ».

. . . .

10. « The snake. » One day a male and a female snake were brought, and sent for the villagers to decide which was which. They asked the sage, and he knew at once when he saw them; for the tail of the male snake is thick, that of the female is thin; the male snake's head is thick, the female's is long; the eyes of the male are big, of the female small; the head of the male is rounded, that of the female cut short. By these signs he distinguished male from female. The rest is as before.

. . . .

12. « The gem ». The gem which Sakka gave to King Kusa was octagonal [1]. Its thread was broken, and no one could remove the old thread and put in a new. One day they sent this gem, with directions to take out the old thread and to put in a new; the villagers could do neither the one nor the other, and in their difficulty they told the sage. He bade them fear nothing, and asked for a

(1) La traduction paraît un peu libre, et ne permet pas de se rendre compte de la difficulté de l'épreuve. Le texte (Fausböll, *The Jātaka*, VI, p. 340, l. 7) « maṇikkhando aṭṭhasu ṭhānesu vaṃko ahosi » serait mieux rendu : « Il y avait un morceau de gemme contourné en huit endroits »; par suite, le pertuis que traversait le fil servant à le suspendre, présentait huit courbures. C'est ainsi que l'ont compris les sculpteurs de Pagan et les dessinateurs japonais, comme en font foi les planches 2 et 3. Celle-ci reproduit les photographies de trois bas-reliefs des étages supérieurs de l'Ananda Paya de Pagan, consacrés aux trois épreuves susmentionnées. Celui qui a rapport à l'épreuve du « joyau » n'a malheureusement donné qu'un très mauvais cliché. Cf. *Les bas-reliefs du temple d'Ananda à Pagan* par E. Huber, *BEFEO*, XI, p. 3.

lump of honey. With this he smeared the two holes in the gem, and twisting a thread of wool, he smeared the end of this also with honey, he pushed it a little way into the hole, and put it in a place where ants were passing. The ants smelling the honey came out of their hole, and eating away the old thread bit hold of the end of the woollen thread and pulled it out at the other end. When he saw that it had passed through, he bade them present it to the king, who was pleased when he heard how the thread had been put in.

L'histoire de Mahosadha n'est d'ailleurs pas particulière au canon du Sud ; celui du Nord la rapporte aussi, avec des modifications assez importantes, il est vrai, mais également sous la forme d'un jātaka. Elle était insérée au *Saṃyuktavastu*, du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins, et se lit aujourd'hui dans la traduction chinoise de Yi-tsing, 根本說一切有部毘奈耶雜事; dont elle occupe les chapitres 27 et 28, sous les titres respectifs de 明大藥事 et de 大藥之餘. Elle a passé au Tibet, et Schiefner en a donné [1], d'après le texte tibétain du Kaḥ-gyur, une traduction qui montre le parfait accord dans l'ensemble de celui-ci avec le texte chinois, encore que le second paraisse ça et là un peu plus développé que le premier.

La version septentrionale offre, ai-je dit, des différences assez sérieuses avec celle du Sud. Pour nous en tenir à celles qui nous intéressent plus directement, tout d'abord elle ne contient pas à beaucoup près toutes les épreuves que rapporte celle-ci. Celles de ces épreuves qui sont communes aux deux versions n'y sont pas présentées de façon identique ; et il en est dont triomphe, d'après la version septentrionale, non pas Mahauṣadha, mais la jeune fille qui devient sa femme, Viçākhā 毗舍法, qui prend ici la place de l'Amarā du jātaka méridional ; telles sont les épreuves des deux juments, du joyau réfléchi dans un étang, et celles des deux serpents et du morceau de bois qui ont pour nous une importance particulière. Voici la traduction du passage du *Saṃyuktavastu*, chap. 28, relatant ces deux dernières.

« Une autre fois un charmeur de serpents vint au palais avec deux serpents venimeux. Ils étaient de forme identique et il était impossible de savoir lequel était le mâle et lequel la femelle. Personne ne pouvait les distinguer. Mahauṣadha dit la chose à Viçākhā. Celle-ci l'ayant entendue, sourit et répondit : « Si les seigneurs sont embarrassés pour cela, comment les appelle-t-on des

---

(1) *Indische Erzählungen*, I, *Mahaushadha und Viçakha*, ap. *Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie des Sciences de St. Pétersbourg*, t. VII, p. 673-738. Voir aussi *Tibetan Tales derived from Indian sources*, by F. A. von Schiefner, *done into english* by W. R. S. Ralston. VIII, *Mahaushadha and Viśākha*.

hommes savants ? La science [des gens] du palais [consiste à] manger leur traitement sans rien faire d'utile. » Mahauṣadha lui dit : « Mais toi, es-tu capable de le savoir ? » Elle répondit : « Je le sais très bien. Qu'on attache quelque chose de doux à l'extrémité d'un bâton, et qu'on en frotte le dos des serpents ; celui qui se tortillera sera le mâle, celui qui ne remuera pas sera la femelle. » L'expérience fut faite conformément à ce qu'elle avait dit ; ce fut avec succès. Tout le monde la loua.

» Une fois un marchand du Sud vint au palais, portant un bâton de santal. Les deux extrémités en étaient parfaitement semblables, et on ne pouvait savoir laquelle était l'extrémité inférieure et laquelle la supérieure. [Mahauṣadha] interrogea Viçākhā comme auparavant ; elle sourit [et dit] qu'il fallait mettre ce bâton sur l'eau d'un étang, que l'extrémité inférieure s'enfoncerait tandis que l'extrémité supérieure s'élèverait au-dessus [de l'eau]. On fit l'expérience et il en arriva comme elle l'avait dit. Tout le monde l'admira. » [1]

L'épreuve des deux juments et celle du morceau de bois sont reproduites dans l'histoire spéciale de Viçākhā [2], qui semble à la vérité en quelques unes de ses parties n'être qu'une réplique de la précédente, et qui seule contient l'épreuve des deux mères [3], donnée aussi par le *Mahā-ummaga-jātaka*, apparentée de fort près au célèbre jugement de Salomon. On aura remarqué également que l'épreuve des serpents est résolue ici d'une toute autre manière que dans le jātaka méridional. Enfin, dernière différence fort importante pour nous entre la version du Sud et celle du Nord, celle-ci, dans aucune des recensions ou des formes que nous lui connaissons, ne mentionne l'épreuve du pertuis recourbé.

D'ailleurs ces épreuves ne paraissent pas avoir été indissolublement unies à l'histoire de Mahosadha. Comme je l'ai dit plus haut, plusieurs d'entre elles paraissent dans le *Tsa pao tsang king*, au quatrième paragraphe du premier livre de cet ouvrage, sous le titre de *K'i-lao kouo yuan* 棄老國緣 [4], et elles y paraissent dans un cadre absolument différent de celui des jātakas que nous avons vus, et substantiellement identique à celui de la légende japonaise,

---

(1) Tripiṭaka de Tokyō, XVII [寒], II, 35 a. Tripiṭaka de Kyōto, XVI, VIII, 117 a 下. Comparer avec *Indische Erzählungen*, p. 715-716, et *Tibetan Tales*, p. 164-165.

(2) *Tibetan tales*, VII, *Visakha*, pp. 118 et 120. Je n'ai pas su retrouver ce récit dans la traduction chinoise de Yi-tsing.

(3) *Ibid.*, p. 121. Cette épreuve existe aussi dans le *Mahā-ummaga-jātaka*. Cf. Cowell and Rouse, *op. cit.*, p. 163, « The son. »

(4) Tripiṭaka de Tokyō, XIV (宿), x, 2 b. Tripiṭaka de Kyōto, XXVI, v, 458 a 下.

bien que pourtant il s'agisse ici encore d'un jātaka. J'emprunte la traduction de ce passage à M. Chavannes [1].

« Il y a de cela fort longtemps, il y avait un royaume dont le nom était *K'i-lao* (rejeter-vieillards) ; dans ce pays, toutes les fois qu'il y avait un vieillard, on le chassait au loin. Or, un grand ministre avait un père âgé, et, suivant la loi du royaume, il était dans l'obligation de le renvoyer ; mais, comme il était animé de piété filiale et de déférence, il ne pouvait s'y résoudre ; il creusa donc un trou profond dans la terre et y fit une habitation cachée dans laquelle il plaça son père ; il lui donnait en temps opportun ses soins dévoués.

» Or il advint qu'un esprit céleste, qui tenait dans ses mains deux serpents, les plaça en haut de la salle principale [2] du roi et dit à ce dernier ces paroles : « Si vous pouvez distinguer lequel est le mâle et lequel est la femelle, votre royaume obtiendra de rester en paix ; mais si vous ne pouvez pas le distinguer, votre personne et votre royaume, dans sept jours, seront entièrement renversés et anéantis. » Quand le roi eut entendu ce discours, son cœur en conçut du déplaisir ; il délibéra sur cette question avec tous ses ministres rassemblés ; chacun d'eux s'excusa, disant qu'il était incapable de faire cette distinction. Le roi alors publia une proclamation dans tout son royaume pour promettre des titres et des récompenses magnifiques à qui serait capable de faire cette distinction. Le grand ministre retourna chez lui et alla interroger son père ; celui-ci répondit à son fils : « La distinction est aisée à faire ; prenez une matière fine et souple et posez dessus les serpents : celui qui aura remué se fera ainsi reconnaître pour le mâle ; celui qui sera resté immobile se fera ainsi reconnaître pour la femelle. » On suivit ce conseil et on put effectivement distinguer le mâle de la femelle.

. . . .

» L'esprit céleste prit encore un morceau de bois de *tchen t'an* (čandana, santal) parfaitement quadrangulaire et régulier, puis il demanda : « Où en est la tête ? » Les ministres appliquèrent à cette question toutes les forces de leur intelligence, mais ne surent que répondre. Le ministre interrogea de nouveau

---

(1) *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois*, III, 3 sqq. Ce passage a été intégralement reproduit dans le *Fa yuan chou lin* 法苑珠林, k. 49, section 50, 不孝篇, 4e partie, 棄父部.

(2) Il semble plus naturel de considérer les caractères 殿上 comme formant une seule expression, et de traduire simplement « dans le palais ». C'est ce qu'ont fait MM. Sakai 坂井 et Akanuma 赤沼 dans la version japonaise qu'ils ont donnée de ce passage. Cf. *Seiten monogatari* 聖典物語, Tōkyō, 1908, p. 88.

son père qui lui répondit : « C'est là une chose facile à connaître ; jetez ce morceau de bois dans l'eau ; la base sera constamment plus lourde et l'extrémité qui forme la queue se dressera en l'air. » Telle fut donc la réponse qu'on fit à l'esprit céleste.

. . . .

» Il (le roi) demanda alors à son ministre : « Est-ce vous-même qui avez su tout cela ou est-ce quelque autre homme qui vous l'a enseigné ? Grâce à votre intelligence supérieure, notre royaume a réussi à rester tranquille ; en outre il a obtenu des joyaux et des richesses et il est assuré d'être protégé. Tout cela est dû à vos capacités. » Le ministre répondit au roi : « Ma sagesse personnelle n'y est pour rien ; je désire, ô roi, que vous m'accordiez la faveur de n'avoir rien à craindre et je vous exposerai tout ce qui en est. » Le roi répliqua : « Quand bien même vous auriez commis des crimes méritant dix mille fois la mort, je ne vous en demanderai pas compte ; à combien plus forte raison ne le ferai-je pas pour une légère faute. » Le ministre dit au roi : « C'est une loi de ce pays qu'il n'est pas permis de nourrir les vieillards. J'ai un vieux père ; comme je ne pouvais me résoudre à le chasser au loin, j'ai contrevenu aux prescriptions du roi et je l'ai caché sous terre. Or toutes les réponses que je vous ai précédemment apportées furent dictées par la sagesse de mon père et ne sont point dues à mes capacités. Mon unique désir, ô grand roi, est que, dans toute l'étendue du royaume, vous permettiez, contrairement à ce qui s'est fait jusqu'ici, de nourrir les vieillards. »

» Le roi, tout émerveillé de ces paroles, en conçut de la joie ; il fit des offrandes au père de son ministre et l'honora en le nommant son maître : « Il a sauvé, ajouta-t-il, la vie de tous les habitants du royaume. Un tel service, je ne saurais jamais assez le reconnaître. » Puis le roi promulgua un ordre, qui devait être annoncé partout, pour dire qu'il n'était plus permis de chasser les vieillards, qu'on devait les nourrir avec piété filiale et que ceux qui se conduiraient mal envers leur père et leur mère seraient passibles de grands châtiments.

» Le Buddha dit : « Celui qui, en ce temps, était le père, c'est moi-même ; celui qui était le ministre, c'est Chö-li-fou (Câriputra) ; celui qui alors était le roi, c'est A-chö-che (Ajâtaçatru) ; celui qui, en ce temps, était l'esprit céleste, c'est A-nan (Ânanda). »

On aura remarqué combien ce jâtaka est voisin de la légende japonaise. Si l'on laisse de côté les personnages que celle-ci a voulu déterminer avec une certaine précision et dont elle a fait des empereurs de Chine et du Japon, le cadre est identique dans les deux récits ; il s'agit dans l'un comme dans l'autre d'un souverain qui veut écarter les vieillards du pays qu'il gouverne, et qui revient sur sa décision première pour avoir constaté de quel secours peuvent être leur expérience et leur sagesse dans les conjonctures difficiles. Malheureusement le *Tsa pao tsang king* ignore l'épreuve la plus caractéristique, celle

qui donne son nom à la légende et à la divinité japonaises, celle du pertuis recourbé.

D'autre part la parenté du récit de cet ouvrage avec l'histoire de Mahosadha est évidente ; les épreuves qu'il rapporte se lisent en effet déjà dans celle-ci. Comme il est assez naturel, cette parenté semble plus proche avec la forme septentrionale de ce jātaka ; le texte méridional ignore l'épreuve des deux juments que mentionnent tous deux les textes du Nord ; et ceux-ci donnent de l'épreuve des serpents une solution différente de celle du jātaka pāli. Le récit du *Tsa pao tsang king* est pourtant indépendant de l'histoire de Mahauṣadha et de Viçākhā. Il contient en effet la remarquable épreuve de la pesée de l'éléphant blanc que les autres textes ignorent, et surtout il est tout entier pénétré, informé par une intention didactique, il tend du commencement à la fin à un but d'instruction morale, qui lui sont tout à fait particuliers.

Très vraisemblablement nous sommes en présence d'une série de « devinettes » populaires très répandues, et pour cela même ayant affecté des formes légèrement différentes suivant les régions où elles furent recueillies. Le *Mahā-ummaga-jātaka*, qui n'est d'ailleurs dans son ensemble qu'une ample collection de « questions » de divers genres, dans la partie qu'il consacre à ces devinettes destinées à éprouver Mahosadha, en a inséré quelques-unes qui ne sont manifestement que des répliques les unes des autres. Ces répliques ne se retrouvent pas dans la forme septentrionale de l'histoire de Mahauṣadha, moins riche du reste à ce point de vue que celle du Sud ; par contre, elles sont partagées, comme je l'ai dit, entre cette histoire et celle de Viçākhā ; l'épreuve du pertuis recourbé a disparu, et à sa place on trouve celle des deux juments.

D'autre part, on peut supposer que quelques unes de ces devinettes se sont postérieurement agglomérées en un conte à intention morale, tendant à inculquer le respect des vieillards, celui du « Pays d'où l'on rejette les vieillards ». Le bouddhisme s'en empara de rechef sous cette nouvelle forme, et non content d'en faire, assez maladroitement d'ailleurs, un nouveau jātaka, il renforça son caractère didactique et moral en entremêlant aux antiques devinettes populaires des questions de pure doctrine telles que la suivante :

« Quel est celui qui est appelé éveillé par rapport à ceux qui sont endormis, et endormi par rapport à ceux qui sont éveillés ? Réponse : c'est le çaikṣa [1], éveillé par rapport au vulgaire, endormi par rapport aux arhats. »

Ce conte dut avoir deux formes : celle que nous a conservée, avec quelques additions, le *Tsa pao tsang king*, contenant les épreuves des deux serpents, du morceau de bois, de la pesée de l'éléphant, et des deux juments, forme que

---

(1) 學人 dans le texte chinois. M. Chavannes, *op. cit.*, l'a traduit par « savant », dans le sens d'homme instruit dans la science profane. L'interprétation 有學 que donnent MM. Sakai et Akanuma, *op. cit.*, paraît préférable.

l'on pourrait appeler septentrionale ; et une autre que l'on pourrait provisoirement considérer comme méridionale, et qui devait contenir au moins les épreuves des deux serpents, du morceau de bois, et du pertuis recourbé, et peut-être quelques autres encore, comme on le verra plus loin. Ce serait cette dernière qui aurait passé au Japon. Par quelle voie ? Je ne suis pas en mesure de le déterminer. Il ne paraît pas possible en tout cas que ç'ait été par les livres bouddhistes, puisqu'aucun de ceux de ces livres qui y parvinrent ne contient précisément l'épreuve caractéristique du pertuis recourbé, et qu'il en est résulté un culte local et de caractère shintoïste, sans nulle relation avec le bouddhisme. Il est très improbable que ç'ait été par la Chine. A la vérité, l'épreuve du pertuis recourbé, encore qu'elle paraisse n'y avoir acquis aucune célébrité, n'y fut pas absolument inconnue. On lit en effet dans un ouvrage que je ne connais pas, vraisemblablement de caractère anecdotique, le *Tsou t'ing che yuan* 祖庭事苑, cité par M. Yoshida Tōgo 吉田東伍 dans son Dictionnaire des noms de lieu du Japon, *Dai-Nihon chimei jisho* 大日本地名辭書 p. 353, à propos d'Ari-dōshi : 世傳孔子厄於陳.穿九曲珠.遇桑間女子.授之以訣.孔子遂曉.乃以絲繫蟻.引之以蜜.而穿之. « Une tradition populaire dit que lorsque Confucius eut à souffrir dans le pays de Tch'en, il enfila la perle creusée d'un conduit faisant neuf tours sur lui-même. Une femme rencontrée dans les mûriers la lui donna pour l'éprouver. Confucius comprit de suite : il attacha un fil à une fourmi, et attirant celle-ci avec du miel, il enfila la perle. » Il y a là évidemment un écho du conte hindou, mais assez affaibli, et bien insuffisant à expliquer la netteté et l'abondance de détails caractéristiques avec lesquelles celui-ci se retrouve au Japon. De plus, s'il y était en effet venu de Chine, on s'expliquerait mal le rôle somme toute ingrat qu'y joue l'empereur de ce pays.

Reste la voie des Mers du Sud et de la Malaisie. Mais je manque absolument d'arguments positifs pour appuyer cette hypothèse que je me borne donc à énoncer.

J'ai dit plus haut que le conte hindou dont dérive la légende japonaise d'Ari-dōshi contenait peut-être d'autres épreuves que celles qu'a conservées cette légende. Elle n'est pas en effet la seule au Japon où l'on en retrouve la trace. Quelques-unes des antiques devinettes de l'Inde agrémentent la version la plus répandue aujourd'hui du conte populaire d'*Obasute-yama* 姨捨山, auquel d'ailleurs elles sont rattachées d'une manière assez maladroite et qui laisse bien voir la trace de la suture. Elles n'apparaissent pas dans le *Yamato monogatari* 大和物語 [1], où se trouve la mention la plus ancienne de ce conte. La voici :

---

[1] Ouvrage du X[e] siècle.

« Autrefois dans le pays de Shinano, au lieu dit Sarashina 更級 (1), vivait un homme. Il avait perdu ses parents étant jeune, et il avait vécu depuis sa jeunesse avec sa tante qu'il traitait comme sa mère. Sa femme avait l'esprit toujours occupé de toutes sortes de soucis ; elle haïssait de longtemps cette vieille tante toute courbée, et elle disait à son mari toutes sortes de choses méchantes sur cette tante. Aussi il n'était plus [pour celle-ci] comme autrefois, et pour elle les choses pénibles se multipliaient. Cette tante était devenue très vieille et pliée en deux ; la femme était de plus en plus excitée ; elle disait : « J'avais pensé qu'elle serait morte maintenant » et autres choses mauvaises. Enfin excédée, elle tourmentait [son mari] en lui disant : « Va donc l'abandonner au fond des montagnes. » Celui-ci, à force d'être tourmenté, se décida à regret à faire ainsi. Par un soir de lune claire : « Allons, tante, viens, dit-il. Il y a une grande cérémonie au temple ; je veux te la faire voir. » Et il emporta sur son dos sa tante toute joyeuse. Leur habitation était au pied de hautes montagnes. Il s'engagea profondément dans les montagnes, déposa sa tante sur un sommet très élevé d'où il n'y avait pour elle aucun moyen de descendre, et s'enfuit. Elle criait : « Ya ! ya ! » ; mais il ne répondit pas. De retour chez lui, il songea : « J'ai été irrité par les paroles de [ma femme], et j'ai agi ainsi sous l'empire de la colère. » Et il fut très triste, parce que durant des années il avait soigné [sa tante] comme sa mère, et ils avaient vécu ensemble. Il s'affligea durant toute la nuit qu'il passa sans pouvoir dormir, à contempler la lune qui brillait d'un éclat sans ombre au-dessus du sommet de cette montagne ; et il composa cette poésie :

Mon cœur
Ne parvient pas à se consoler,
Bien que je contemple
La lune qui brille sur Sarashina
Et la montagne Obasute (2).

Alors il alla rechercher sa tante et la rapporta. Et depuis lors, cette montagne fut appelée Obasute-yama, « la montagne où la tante fut abandonnée ».

(1) On écrit aujourd'hui 更科.
(2) Poésie anonyme insérée au *Kokinshū* 古今集, l. XVII. C'est à cet ouvrage que le *Yamato monogatari* l'a empruntée pour en orner son récit.

Telle quelle, cette légende est de celles que produisit partout le désir d'expliquer tant bien que mal un nom de lieu [1]. Mais avec le temps elle a reçu, à une époque d'ailleurs impossible à préciser, un développement intéressant. Dans sa forme populaire actuelle, ce ne sont plus les plaintes enfiellées d'une femme acariâtre qui décident le neveu à se débarrasser de sa tante par le moyen que l'on sait. Le seigneur de la contrée ne veut supporter aucun vieillard sur ses terres, et fait périr ceux qu'on découvre. Et c'est pour soustraire sa tante à la mort violente que le neveu va l'abandonner au sommet de la montagne. La vieille femme n'ignorait pas le sort qui l'attendait lorsque son neveu l'emporta. En passant sous les arbres qui couvraient cette montagne, elle cassait les branches qu'elle pouvait atteindre. Et comme son neveu s'en étonnait, elle lui répondit en souriant : « Tu comprendras plus tard ce que je fais. » En effet, lorsqu'il voulut redescendre après l'avoir abandonnée, il s'aperçut que sans la précaution prise par la pauvre vieille, il n'aurait pu retrouver son chemin et se serait égaré dans la forêt. Emu de cette suprême preuve de prévoyante bonté, il se décida à braver les ordres du seigneur, alla rechercher sa tante et la rapporta chez lui. Il creusa un trou dans sa maison, l'y cacha à tous les yeux et continua à la soigner comme par le passé.

Sur ces entrefaites, le seigneur du pays voulant éprouver ses sujets, ordonna qu'ils lui fissent une corde de cendre et qu'ils lui présentassent un morceau de bois n'ayant ni pied ni tête. Tous s'en déclarèrent incapables. Alors celui dont il a été question plus haut alla trouver sa tante et lui fit part des exigences du seigneur. « Il n'y a là rien de difficile, lui répondit-elle. Tresse une corde de paille, mets y le feu et laisse la se consumer lentement. La paille deviendra cendre en gardant la forme et l'apparence que lui auront données le tressage. Quant à la seconde demande, prends un morceau de bois quelconque, bats en fortement la tête (l'extrémité opposée à la racine) et laisse-la tremper quelque temps dans l'eau ; elle deviendra en tout semblable au pied, au point que si on jette le morceau de bois à l'eau, une extrémité ne s'enfoncera pas plus que l'autre ; ainsi on pourra dire qu'il n'a ni pied ni tête. » L'avis fut suivi et le seigneur se déclara satisfait ; mais il voulut savoir comment on s'était tiré des épreuves qu'il avait proposées. Alors le jeune homme lui avoua la vérité ; et le seigneur révoqua les ordres cruels qu'il avait donnés pour faire disparaître les vieillards de ses terres.

Quand nous n'aurions pas le témoignage du *Yamato monogatari* pour nous apprendre que dans sa forme primitive la légende se terminait à la rentrée

---

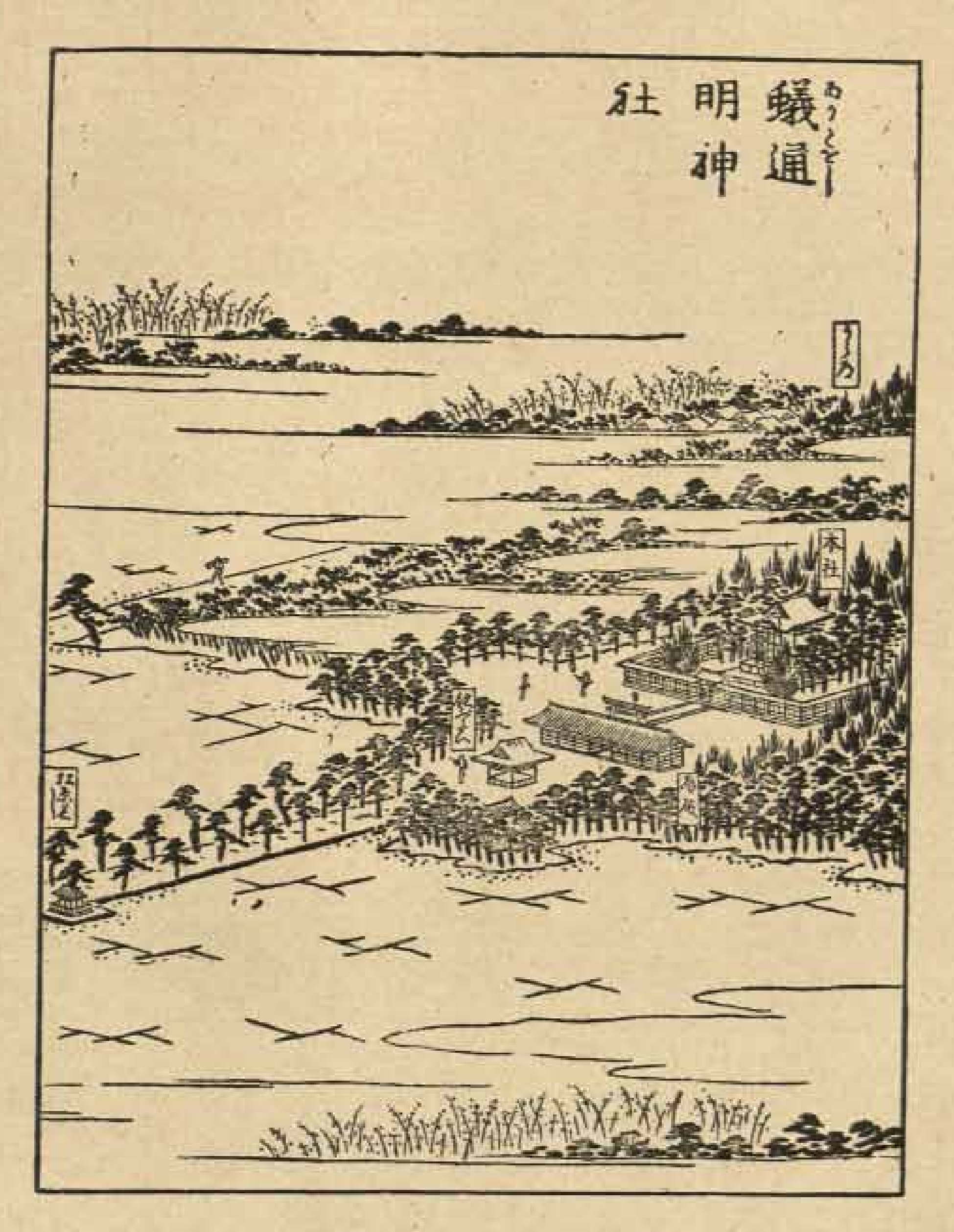
(1) Ce nom qui s'écrivit autrefois 姑捨 et 姥捨, est d'ailleurs ancien. Il paraît probable qu'il est une transformation populaire de Ohase ou Ohatsuse 小長谷. Cf. Yoshida Tôgo, *op. cit.*, p. 2390-2393.

pure et simple de la tante chez son neveu, nous en serions avertis par le manque de suite et d'unité entre les deux parties qui la composent sous sa forme actuelle. Une légende ne traite pas deux sujets. La coupure, ou le raccord, est manifeste. Les deux épreuves rapportées dans la seconde partie de ce conte suggèrent un rapprochement, un peu lointain à la vérité, mais qu'il n'est peut-être pas sans intérêt de noter, avec les jātakas et le passage du *Tsa pao tsang king* cités plus haut. Tous deux contiennent le récit de l'épreuve du morceau de bois, mais présentée de manière différente : il s'agit de déterminer, des deux extrémités parfaitement semblables extérieurement d'un morceau de bois, laquelle correspond à la racine, et laquelle à la tête de l'arbre d'où il fut tiré, et on y parvient en examinant comment elles se comportent lorsqu'il est plongé dans l'eau ; ici au contraire, il s'agit de rendre ces deux extrémités si parfaitement semblables d'apparence extérieure et de poids, que même en plongeant le morceau de bois dans l'eau, on ne puisse les distinguer. C'est en quelque sorte la contrepartie de l'épreuve proposée par le jātaka, reprise par le *Tsa pao tsang king*, et reproduite dans la légende d'Ari-dōshi.

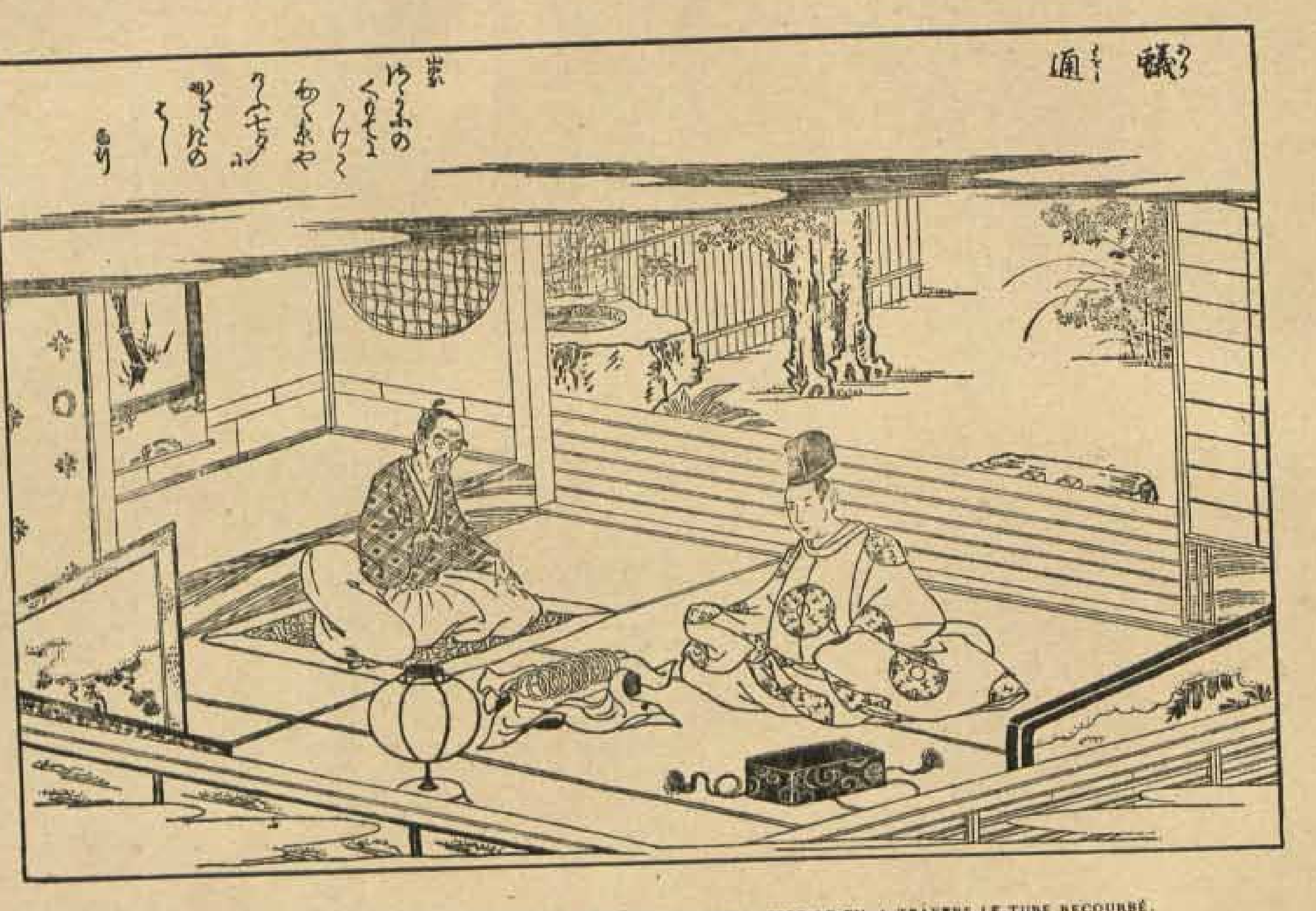
L'épreuve de la corde n'existe que dans le jātaka pāli, et avec des différences importantes. D'abord dans celui-ci, c'est de sable, et non de cendre, que doit être faite la corde demandée ; ensuite la question ne reçoit pas à proprement parler de solution ; on se tire de difficulté par une ruse assez simple, employée d'ailleurs en d'autres cas dans le même ouvrage.

15. « The sand ». Another day, to test the sage, they sent this message to the villagers : « The king wishes to amuse himself in a swing, and the old rope is broken ; you are to make a rope of sand, or else pay a fine of a thousand pieces. » They knew not what to do, and appealed to the sage, who saw that this was the place for a counter-question. He reassured the people ; and sending for two or three clever speakers, he bade them go tell the king : « My lord, the villagers do not know whether the sand-rope is to be thick or thin ; send them a bit of the old rope, a span long or four fingers ; this they will look at and twist a rope of the same size. » If the king replied, « Sand-rope there never was in my house, » they were to reply, « If your majesty cannot make a sand-rope, how can the villagers do so ? » They did so ; and the king was pleased on hearing that the sage had thought of this counter-quip. »

Evidemment les différences entre le conte japonais et le jātaka sont importantes ; elles laissent toutefois subsister entre eux une certaine affinité qui semble ne pouvoir s'expliquer de façon satisfaisante qu'en admettant que l'un est un écho de l'autre. La difficulté serait moindre s'il ne s'agissait que de l'épreuve du morceau de bois. Elle existe en effet dans le *Tsao pao tsang king* ; et un emprunt, qui d'ailleurs pourrait être relativement moderne, à cet ouvrage est assez aisément admissible, si l'on remarque que dans les deux cas il s'agit d'un pays d'où l'on écarte les vieillards. C'est l'opinion du *Wakun no shiori*



Pl. I. — Vue du temple d'Ari-dôshi a Nagataki.



Pl. II. — Le père enseignant à son fils la manière de faire passer le fil à travers le tube recourbé.







Pl. III. — Trois scènes du Mahā-ummagga-jātaka dans les bas-reliefs de l'Ananda Paya a Pagan : le morceau de bois, les serpents, le joyau.

和訓栞. Mais l'épreuve de la corde n'existe pas dans ce sūtra, pas plus que dans le *Saṃyuktavastu*. Elle ne se lit que dans le jātaka méridional. Elle se présente donc un peu dans les mêmes conditions que celle du pertuis recourbé. Et à cause de cela, peut-être est-il permis de penser que la forme méridionale du conte moral hindou dont j'ai supposé l'existence plus haut, contenait, outre les épreuves constituant la légende d'Ari-dōshi, celles que s'est agrégées la légende d'Obasute-yama.

LA FÊTE TÂY DU HỒ-BỒ

Par Auguste L. M. BONIFACY,
Correspondant de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Dans les relations entre personnes de sexe différent, les populations du Sud de la Chine et du Tonkin ont conservé des coutumes absolument contraires aux règles de décence imposées par la civilisation chinoise actuelle.

Dans nos études antérieures, nous avons parlé des chants alternés sur la montagne entre filles et garçons. Nous n'avions observé jusqu'ici que des réunions entre célibataires, et chez les Yao, Lolo, La-Qua, etc., les jeunes filles qui en revenaient avec ce que les poètes du premier Empire appelaient « un doux gage d'amour », étaient, nous avait-on dit, mariées avec celui qui leur avait laissé ce gage.

Dans un travail aussi intéressant que documenté, paru dans le *T'oung Pao* (1), M. Granet a rapproché ces coutumes de celles de l'ancienne Chine; il y démontre que certaines pièces du livre des Odes ne sont autre chose que les chants populaires des amoureux, lors de ces réunions du printemps.

Mais, avec juste raison, il croit aussi que ces fêtes étaient des rites agraires: « Ainsi ces rites agraires servent de préludes au mariage et, loin d'être condamnés par la morale publique, ils semblent nécessaires à la prospérité de l'Etat ».

D'après nos observations, il en est quelquefois ainsi dans certaines tribus, comme nous le disons plus haut, et peut-être, dans la Chine antique, les cérémonies printanières avaient-elles pour but de hâter la germination des grains confiés à la terre et de rapprocher les filles et les garçons en vue de mariages futurs. Par contre, dans d'autres tribus, le rapprochement des sexes est uniquement un rite agraire, car les gens mariés, hommes et femmes, prennent part à la fête, et les célibataires s'unissent soit entre eux, soit avec des gens mariés, sans considérer cet acte comme le prélude d'un futur mariage.

---

(1) XIII, n° 4, p. 517 sqq.

Il est même fort probable, si l'on en croit les ethnographes, que le rite agraire est chez tous l'origine de la coutume. Ce n'est que plus tard, et dans certaines tribus seulement, qu'on a songé à marier les jeunes filles devenues enceintes, et que la fête a été restreinte aux célibataires seuls. Et c'est une cérémonie de ce genre, rite agraire absolument dépouillé de toute intention matrimoniale subséquente, que célèbrent certaines tribus tày, dans certaines parties du Tonkin ou de la Chine méridionale.

Au printemps de cette année 1915, en avril et mai, nous avons visité une partie de l'Annam qui confine au Kouang-si et au Kouang-tong. Le 22e jour du 3e mois, nous arrivions au village de Binh-liêu (1). Ses quelques rues étaient parcourues par des groupes de femmes tày, revêtues de leurs plus beaux atours, avec la ceinture et les attaches du couvre-seins en soie écrue flottant en arrière. Ces femmes se tenaient par la main et jetaient aux hommes des regards provocants. Parmi elles se trouvaient de toutes jeunes filles, certainement impubères, et quelques matrones qu'on s'étonnait de voir là. Les hommes, également en habits de fête, se promenaient parmi les groupes, échangeaient avec les femmes des rires et des plaisanteries, et les invitaient parfois à s'arrêter à l'éventaire des nombreux marchands de victuailles, d'alcool, etc., qui encombraient les rues et la petite place de l'agglomération.

Le Commandant du poste, auquel je demandai la raison de cette affluence inaccoutumée, me raconta alors que ces femmes, filles ou mariées, venaient chercher au village des amoureux d'un jour; que l'homme, marié ou célibataire, auquel l'une d'elles plaisait, lui offrait un repas, ou des rafraichissements, puis qu'ils partaient ensemble et s'unissaient quelque part dans la campagne.

Il ajouta que les soldats chinois du poste se mêlaient aux groupes joyeux et que, bien qu'en général les femmes ne s'allient pas aux Européens pendant cette fête, une jeune femme, d'environ vingt-quatre ans, était venue cependant passer une nuit avec un sergent européen du poste. Elle lui avait été offerte par une vieille femme, sa parente, peut-être même sa belle mère.

Je demandai alors de plus amples explications au mandarin du lieu ; il me confirma les dires du Commandant du poste, et ajouta que cette fête, appelée *Hô-bô* en langue tày, remontait à la plus haute antiquité. Les habitants tày du canton, dont les femmes seules avaient le privilège de s'émanciper ainsi une fois par an, étaient persuadés que le malheur s'abattrait sur la contrée, que la pluie bienfaisante ne viendrait pas féconder les rizières, si cette antique coutume n'était plus suivie. Bien plus, la quantité et la valeur de la récolte étaient en rapport direct avec le nombre de femmes ayant pris part à la réunion. Auparavant, me dit encore le magistrat, l'union des couples était précédée de chants

---

(1) Binh-liêu 平遼社 fait actuellement partie du 1er Territoire Militaire. C'était autrefois un xã 社 du canton de Bác-lãng 博浪總, châu de Tiên-yên 先安州, phủ de Hải-ninh 海寧府, province de Quảng-yên 廣安省.

dialogués, mais on y avait renoncé depuis que Bình-liêu était devenu un petit centre, avec une garnison et un assez grand nombre d'étrangers.

Mais la fête n'est pas limitée au village de Bình-liêu; elle est précédée d'une réunion du même genre qui a lieu au village de Đồng-trung pôi 同中垺 (1), actuellement en Chine, et, si j'en crois mes informateurs, cette réunion serait beaucoup plus nombreuse qu'à Bình-liêu. Cela tient à l'importance numérique de la population. Les Chinois ont su se faire céder par nous, sur la frontière, tous les villages annamites d'une réelle importance.

Enfin lorsque l'assemblée de Bình-liêu est terminée, une troisième assemblée a lieu à Na-thước (2). Or il faut remarquer que Na-thước est à 36 kilomètres de Bình-liêu, dont il est séparé par une chaîne de montagnes élevées, et que, bien que faisant partie actuellement du 1er Territoire Militaire, il n'a aucun rapport, commercial ou autre, avec la vallée qui comprenait les cantons de Kiên-duyên et de Bác-lãng.

A Na-thước, les quelques cases du village ne pourraient contenir les visiteurs qui, pour la plupart viennent d'assez loin. La réunion a donc lieu en plein champ, près de la rivière. Les marchands, les restaurateurs s'y groupent sous des abris improvisés, et les couples se livrent à leurs ébats sur l'herbe tendre des collines. Les tirailleurs annamites du poste profitent de l'aubaine, mais, m'a-t-on dit, ils ne peuvent guère obtenir que les faveurs des femmes âgées.

---

(1) Ceci paraît être le nom du *xóm*. Sur la carte, le beau village dont il est question est dénommé Na xã. Il faisait partie du xã de Đồng-tâm 同心社. Ce xã lui-même appartenait au canton de Kiên-duyên 肆廷總, qui comprenait encore les xã de Kiên-duyên, Đồng-văn 同文社, Hoành-mô 橫模社, Đồng-phong 同風社 et les *động* 峝 (pays habité par les Man) de Đồng-tâm et de Hoành-mô. Ce malheureux canton, en dépit de son nom de bon augure, « constitué pour longtemps », a été déchiqueté par nous, et ses plus beaux morceaux, les xã de Kiên-duyên et de Đồng-phong, partie des xã de Đồng-tâm en de Đồng-văn, ont été cédés bénévolement à la Chine. Ses habitants sont cependant des Tày complètement annamitisés, plus quelques Nông 儂. Les femmes ont conservé le costume annamite, que les hommes ont dû abandonner par ordre, et les coutumes, la langue, sont identiques des deux côtés de la limite que nous avons tracée. Le poste de Hoành-mô lui-même était autrefois placé au Nord du poste actuel, dans la partie maintenant chinoise. On ne saurait croire la déconsidération profonde que nous ont value toutes ces reculades, ces cessions de pays annamites aux Chinois, sans aucune compensation territoriale de leur part.

(2) Na-thước 畓屬, « rizière de Thước », est un hameau de quelques maisons, dont l'importance s'est accrue par suite de la construction d'un poste militaire dans le voisinage. Ce hameau, bâti sur la rivière Cung, ou Song-ki-kong, fait naturellement partie de la province de Lạng sơn. Il en faisait partie administrativement autrefois et dépendait du xã de Bắc-sa 北沙社, dénomination justifiée par sa position et sa nature géologique, canton de Hậu-cơ 厚基總, châu de Lộc-bình 祿平州. — Le caractère *na* 畓 de Na-thước est un de ceux que les Tày de la région ont formés à l'imitation des *chữ-nôm* annamites, pour représenter les sons de leur langue.

A Na-thước, les femmes tày du pays et les femmes nông de Chine [1] qui viennent nombreuses à la fête, n'hésitent pas à rechercher les Européens ; le chef de poste me confia qu'en 1914, une jeune femme, conduite par son frère ou son mari, était venue le trouver dans le poste, traversant sans en paraître gênée les groupes de tirailleurs.

A notre départ de Bình-liêu, qui coïncidait avec la fin de la fête, nous remarquâmes que les paysans se hâtaient de herser les rizières déjà inondées, tandis que les femmes, encore revêtues pour la plupart de leur costume de fête, s'empressaient au repiquage. On sait, et ce rapprochement n'est pas sans valeur, que seules les femmes repiquent le riz ; chez les Tày, on s'aide de case à case ; chez les Annamites, les jeunes femmes vont se louer au loin. Le repiquage se fait au bruit des chansons des repiqueuses de riz, chansons très lestes.

A Hoành-mô, nous rendîmes visite à un ancien mandarin, chef de la famille tày la plus en vue de la région. Ce bon vieillard nous confirma ce que nous savions déjà sur la fête ; il déplorait cette coutume, mais il ajoutait que les gens du pays, surtout les femmes, y tenaient beaucoup, car ils étaient persuadés qu'elle assurait le bonheur du peuple et la fertilité des rizières. Que peuvent faire les efforts de quelques hommes éclairés contre une tradition populaire si bien ancrée, et à laquelle les jeunes gens tiennent d'autant plus que les amoureux sont ici libres de leur choix, et que les femmes ne sont pas obligées, comme autrefois les Babyloniennes sacrifiant à Mylitta, d'accepter l'étranger inconnu ?

Voici quelques renseignements complémentaires recueillis auprès de chefs de villages par un lieutenant, M. Moreau, auquel j'adresse ici mes remerciements.

Lorsque la fête est très fréquentée, les récoltes seront abondantes.

Les femmes ou jeunes filles s'unissent sans observer aucune règle d'endogamie ou d'exogamie ; leur but paraît être d'obtenir de l'argent, des aliments, de l'alcool. Quelques femmes boivent jusqu'à un demi-litre d'alcool.

Les jeunes filles s'offrent aux garçons à partir de 17 ans [2], dit-on, mais M. Moreau est persuadé que la plupart des fillettes de 14 ans ne sont plus

---

(1) Nông 儂. De nombreuses tribus, de langue tày, portent ce nom en Chine et au Tonkin. On peut remarquer que, dans ce dernier pays, les Nông portent le costume chinois. Les règlements administratifs annamites les distinguaient cependant des Chinois, tout en les plaçant, comme eux, sous l'autorité des lí-trưởng, alors que les tribus dites man avaient des chefs particuliers. Vingt-six villages nông de la partie voisine du Kouang-si prennent part à la fête, contre quinze villages ou hameaux thổ ou nông du Tonkin.

(2) Contrairement aux idées généralement admises, les jeunes filles de race jaune ne sont pubères que tardivement. Fort souvent, les premières règles n'apparaissent qu'après le mariage. Par contre, toujours contrairement à l'opinion la plus répandue, la ménopause est fort tardive. Nous avons connu des femmes mères à cinquante-six ans.

vierges. Nous avons vu, en effet, de toutes jeunes filles à Bình-liêu ; sont-elles toujours simples spectatrices ?

Les couples amoureux ne s'unissent qu'en dehors des maisons, par peur des génies. Nous avons déjà observé le fait chez certaines races. Il est défendu aux Yao de chanter dans les maisons, si ce n'est des chants en l'honneur des génies. La maison est, en effet, le temple des ancêtres et du Génie du foyer.

Les gens mariés ne montrent à cette occasion ni jalousie, ni colère.

La fête finie, les couples amoureux ne se connaissent plus, et ne cherchent plus à se rejoindre.

De tout ce qui précède, on peut conclure que la fête est un rite agraire, qui a persisté, malgré la défaveur que les gens éclairés et les hommes des autres races, plus imbus de la morale chinoise, attachent à l'acte sexuel hors mariage. On peut en conclure également, que la réunion du *hồ-bồ* (le mot signifie mélange, promiscuité) n'a pas pour but de préparer les mariages. Cette fête est certainement une survivance ; comme en l'état actuel de la morale sexuelle, on ne peut avoir aggravé la licence ancienne, il y a lieu de croire également que dans l'antiquité, du moins dans la race tây, elle n'était en aucune manière une réunion préparatoire au mariage.

Et cela est si vrai que chez les Tây, et peut-être chez d'autres groupes ethniques, le mariage rituel n'est qu'un acte préliminaire. Voici ce qui se passe en effet.

La jeune mariée, après avoir vu son union consacrée par toutes les cérémonies rituelles, ne demeure avec son époux, dans la maison paternelle de celui-ci, que pendant trois ou cinq jours ; passé ce laps de temps, elle retourne chez ses parents et reprend, avec une liberté encore plus grande, sa vie de jeune fille. Son mari, s'il veut user d'elle, doit se faire agréer comme un véritable amant. La jeune femme ne s'en tient généralement pas à lui, et accorde ses faveurs à qui bon lui semble, sans que le mari ait à s'en froisser. Je connais un officier qu'une jeune fille tây avait distingué ; elle n'avait osé s'offrir à lui comme jeune fille, mais elle alla régulièrement le voir dès qu'elle fut mariée.

Mais, suivant les endroits, lorsque la jeune femme est enceinte, généralement après le troisième mois, ou bien lorsqu'elle a accouché de son premier enfant, elle doit rejoindre son mari et vivre désormais dans la maison de celui-ci. Toujours suivant les endroits, le premier né est élevé par les parents de la femme et appartient à la famille maternelle ; ailleurs il est élevé chez le mari de sa mère, mais n'est pas considéré comme l'aîné.

Les magistrats tây ou annamites se sont élevés contre cette coutume, et ont cherché, sans succès d'ailleurs, à la déraciner. Nous avons connu une jeune femme qui a préféré le suicide à l'obligation d'aller chez son mari alors qu'elle avait, de par la coutume, le droit de vivre à sa guise.

Dans une communication que nous a faite un fonctionnaire de cette race je relève le passage suivant : « Le mariage terminé, cette bru retourne chez ses parents, 歸寧 : les règles thổ dans ce pays-ci veulent en effet que les filles

qui vont être brus retournent à la maison de leurs parents après cinq jours environ ; un cortège appartenant aux deux maisons les y reconduit. Lorsqu'elles ont eu un enfant, elles reviennent demeurer dans la maison de leur époux. »

Cette coutume, excessivement curieuse, mérite l'attention de tous les ethnologues ; elle est certainement une survivance du matriarcat, un compromis entre ce mode de mariage et le mode actuel qui, d'après les lois, est patriarcal.

Et naturellement, l'entrée de la mariée dans la maison de l'époux, bien qu'elle soit marquée par les rites qui font d'elle un membre de la famille du mari, ne rompt cependant pas ses liens avec sa propre famille. Il semble donc que ces rites sont une acquisition qui n'a pas beaucoup de valeur.

En résumé, et contrairement à ce qui se passe dans d'autres races, le mariage tày n'est pas, en général, précédé de relations sexuelles entre les futurs, soit dans des réunions rituelles agraires, soit ailleurs ; il passe par les phases suivantes : 1° accord des parents ; 2° interdiction de toutes relations entre les futurs depuis les accordailles jusqu'au mariage ; 3° mariage et consommation présumée de l'union [1] ; 4° retour de la mariée chez ses parents, liberté de ses relations soit avec son époux, soit avec d'autres ; 5° retour définitif de la jeune femme chez son époux, soit, suivant les coutumes locales, lorsqu'elle est enceinte de trois mois, soit après la naissance de son premier enfant.

Ne trouverait-on pas des traces de ces coutumes dans la vieille Chine ? La visite aux parents après le mariage n'en serait-elle pas une survivance ? Cette visite s'appelle *ning* 寧, ce que l'on désire, paix ; ou 歸寧 revenir à ce que l'on désire, à la paix ; n'est-ce pas qualifier d'une façon outrée une simple visite ?

Ajoutons que les unions légitimes, même chez les Tày, sont souvent conclues pour des raisons de convenance entre familles, sans que la jeune fille aime son époux. Ce n'est donc qu'après le mariage qu'elle fait son choix, pour ainsi dire, en acceptant ou en refusant les avances de celui qu'on lui a imposé. La coutume serait donc, en quelque sorte, un dédommagement donné à la jeune femme dont on a enchaîné la liberté.

Pour en revenir à la fête du *hô-bô* après cette longue digression, nous devons ajouter que nous n'avons pas trouvé trace de jeûne préalable, ni de recours à la divinité. Le rite agraire d'accouplement semble être purement magique et appartenir à ce genre de magie qu'on a nommée sympathique. Par l'accomplissement de l'acte qui féconde la femme, on amène le ciel à féconder

---

[1] En fait, les époux couchent dans la même case, mais le mariage qui, aux yeux de tous, paraît consommé, l'est rarement en réalité. La jeune femme tày se refuse souvent, d'après nos renseignements personnels, et son mari ne peut obtenir ses faveurs qu'après une cour assidue, alors qu'elle est retournée dans sa maison paternelle.

les rizières. Il est d'ailleurs de règle que, soit dans l'antiquité, soit parmi les primitifs actuels, les cultes phalliques soient en rapport avec les rites agraires ou soient même simplement un rite agraire. Les Tày de Chine et du Tonkin pratiquent le rite dans sa simplicité primitive. Peu aptes à anthropomorphiser les abstractions, ils n'ont pas su créer un culte d'Aphrodite, de Mylitta, d'Hermès ou de Pan ; les conceptions gracieuses de la Grèce antique, de l'Ouest de l'Asie n'existent pas chez eux.

Et le rite agraire que nous venons de décrire se pratique en d'autres points du Tonkin. Les grottes des pays calcaires semblent naturellement très propices aux rencontres amoureuses. Dans la région de Bảo-lạc, dans le huyện de Sơn-duong, dans la province de Hưng-hóa, sur la rive droite du Fleuve Rouge, on nous a signalé des réunions de ce genre, avec chants, danses, promiscuité sexuelle et, rite curieux qu'explique le séjour dans les grottes, repas dont les chauves-souris, emblèmes du bonheur, font les frais.

Il est curieux de constater que, dans un pays où la morale sexuelle est très stricte, où l'adultère est puni d'une mort affreuse, on trouve encore, chez certaines races et sur certains points, des coutumes remontant à la haute antiquité, ou pratiquées de nos jours par des primitifs semblables à nos lointains ancêtres, comportant la plus entière promiscuité sexuelle [1]. Le fait nous a paru mériter d'être signalé et décrit. Le voile dont les fils pieux de Noé couvraient la nudité de leur père, n'est pas nécessaire ici. Les sciences nouvelles de l'homme, l'anthropologie et l'ethnographie exigent qu'on ne passe pas sous silence les faits se rapportant aux rapprochements sexuels, faits qui commandent, en grande partie, l'activité humaine.

---

(1) Voir van GENNEP, *Mythes et Légendes d'Australie*, p. LVI sqq. ; WESTERMACK, traduction de Henry de VARIGNY, *Origine du mariage dans l'espèce humaine*, chap. II ; traduction de Léon MARILLIER, *Cultes, Mythes et religion, Aphrodite, Hermès*, p. 551 sqq. ; J. A. DELAURE, *Des divinités généralrices* ; GRANET, *Coutumes matrimoniales de la Chine antique*, *T'oung Pao*, octobre 1912, p. 519 sqq. ; *Notes sur les coutumes des indigènes de la région de Long tchéou*, *BEFEO*, VII, p. 265 sqq.

LE MUSÉE DE YUNNAN-FOU

Par Georges CORDIER,

Directeur des Ecoles françaises de Yunnan-fou.

Le Musée de Yunnan-fou, 博物館 Pouo-wou-kouan, est installé dans l'ancien yamen de l'intendant des grains, rue de Leang-tao-kiai 糧道街. Occupant le même bâtiment que la bibliothèque populaire, il est plus connu des habitants sous le nom de T'ou-chou-kouan 圖書館. Les bâtiments construits à la chinoise, en brique de terre crue, n'ont été que peu modifiés ; on s'est contenté de placer sur les façades donnant vers les cours, de larges verrières. On en trouvera plus loin un plan sommaire.

Ce musée fut commencé en la 27e année *kouang-siu* (1901) par Souen Kouang-ting 孫光庭, alors directeur de l'école normale. Souen [1], originaire de la préfecture de Kiu-tsing (Yunnan), séjourna au Japon il y a quelques années comme étudiant ; c'est là, sans doute, qu'il a puisé l'idée d'ouvrir un musée dans la capitale de sa province. Etant donné les fonctions du fondateur, on ne réalisa, au début, qu'un simple musée scolaire auquel on adjoignit, par la suite, à l'intérieur même de l'établissement, une école où Souen enseigna à peindre les planches d'histoire naturelle et à naturaliser les animaux [2].

Grâce à l'adjonction de cette école, le musée prit un peu plus d'importance et l'on songea alors à en augmenter le matériel et les collections. L'argent faisant défaut pour opérer des achats, on fit appel à la population et les objets affluèrent : les gens riches firent quelques cadeaux ; les marchands y placèrent des articles en dépôt, espérant ainsi les vendre plus facilement ; les services officiels enfin, cédèrent toutes les pièces curieuses qu'ils pouvaient posséder.

---

(1) Après la révolution, Souen fut nommé min-tcheng-seu 民政司 ou chargé de la justice. Il a depuis résigné ses fonctions et s'est retiré à Kiu-tsing.

(2) Cette école, dite T'ou-chou-kouan-hio-t'ang 圖書館學堂, fonctionne toujours. Elle est dirigée par un kien-hio 監學, et l'enseignement y est donné par les professeurs de dessin et d'histoire naturelle de la ville. A la fin de leurs études, qui durent trois ans, les élèves passent un examen, et les lauréats sont envoyés dans les écoles de l'intérieur comme professeurs d'histoire naturelle.

Tel fut le point de départ du musée proprement dit. Mais on s'aperçut bien vite que le pouo-wou-kouan ne pouvait rester une annexe d'école, et qu'il fallait en faire une institution publique. L'on mit donc à sa tête un directeur, kouan-tchang 館長 et un comptable, houei-ki 會計. Actuellement l'établissement est placé sous les ordres du siun-ngan-che 巡按使, gouverneur civil, qui contrôle les dépenses et décide des acquisitions à faire.

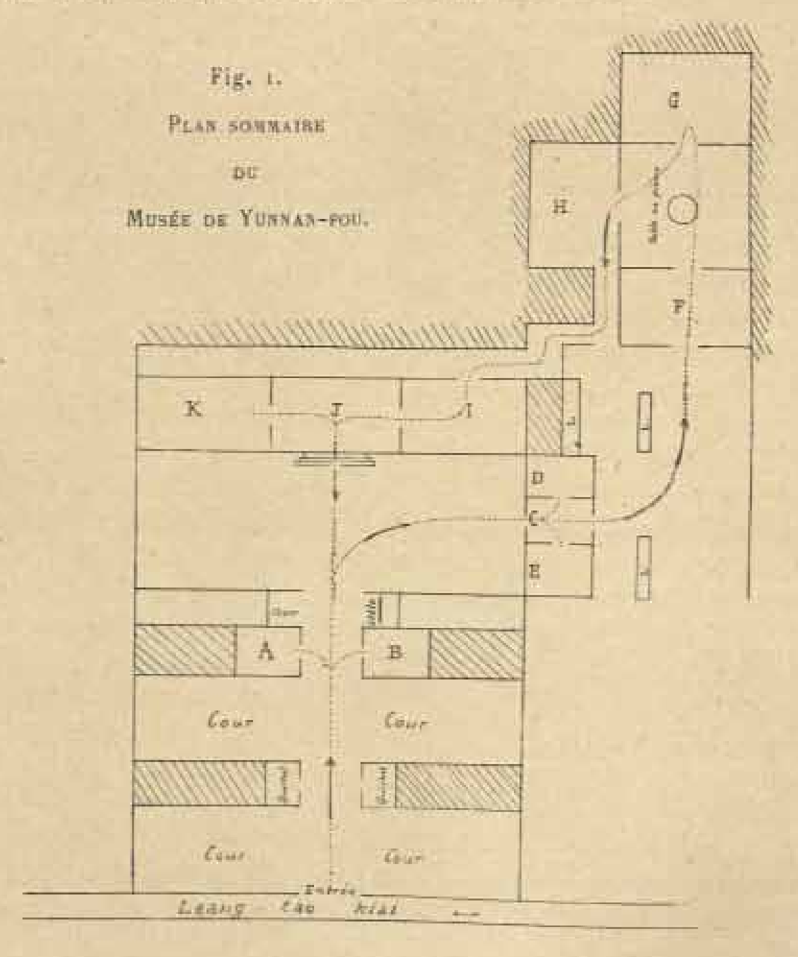


Fig. 1.
Plan sommaire du Musée de Yunnan-fou.

Il n'y a pas de budget prévu pour le musée, sauf en ce qui concerne la solde des deux employés, 60 piastres pour le directeur, 25 pour le comptable. Lorsqu'il y a lieu de faire un achat, le directeur soumet le projet au gouverneur

(1) Provisoirement et par mesure d'économie, les fonctions de kouan-tchang du musée sont remplies cumulativement par le kiao-yu-seu 教育司 ou commissaire de l'enseignement.

qui, s'il accepte la proposition, donne l'ordre au chargé des finances de verser les fonds. Ce cas se présente assez rarement, et l'on estime que le vingtième à peine des objets garnissant les salles ont été achetés avec les fonds provinciaux.

Le musée est ouvert tous les jours, de 10 heures du matin à 4 heures de l'après midi ; mais le lundi et le mardi sont réservés aux femmes et aux fillettes des écoles chinoises. L'entrée est payante et le ticket coûte deux cents.

Les Chinois, ignorant encore nos méthodes de classification, ont réuni là les choses les plus hétéroclites. En conséquence il ne faut pas être étonné si, à côté de pièces historiques de réelle valeur, on rencontre d'immondes articles de bazar. On ne peut songer, dans ces conditions, à faire une description complète du musée qui, d'ailleurs, ne possède pas de catalogue, et nous ne parlerons ici que des objets présentant un intérêt quelconque au point de vue historique ou documentaire.

Salle A.

Cette salle et la suivante sont consacrées aux estampages de stèles.

1° Stèle portant une inscription de Tchao Fan 趙藩, de la préfecture de Kien-tch'ouan 劍川, au Yunnan, en l'honneur d'un parent de Li Ken-yuan 李根源, adjoint du généralissime Ts'ai-Ngao 蔡鍔 pendant la révolution, le sieur Li Tchong-ying 李鍾英 qui fut général à T'eng-yue 騰越. Datée du 2e mois de la 1ère année de la république chinoise (1912) (1).

2° Stèle élevée à Ta-li par Li Ken-yuan au moment de la réparation d'une pagode consacrée au culte de Mou Ying 沐英, de Fou Yeou-tö 傅友德 et de Lan Yu 藍玉, généraux qui, en la 14e année *hong-wou* des Ming (1381) vinrent guerroyer au Yunnan (2). Datée du 20e jour de la 11e lune de la 4609e année des Han (1912).

3° Stèle portant une poésie improvisée par Tchao Fan, au moment où il franchissait la montagne de Kao-li-kong 高黎貢, près de T'eng-yue. Datée de la 1ère année de la république chinoise (1912).

---

(1) Les trois chefs du mouvement révolutionnaire au Yunnan furent : 1° Ts'ai Ngao 蔡鍔 ; 2° Lo Pei-kin 羅佩金 ; 3° Li Ken-yuan 李根源 Le premier, après avoir rempli les fonctions de tou-tou de la province, a été appelé à Pékin où il est actuellement, comme conseiller militaire. Lo Pei-kin, de général, devint un jour gouverneur civil et occupa cette charge pendant quelques mois. Il en a été privé depuis, ayant été dénoncé à Pékin comme partisan de Soun Yat-sen. Quant à Li Ken-yuan, sitôt après l'installation du gouvernement républicain, il fut envoyé à Pékin comme membre du parlement. Ayant pris part à un complot contre le Président, il s'est enfui au Japon. Sa tête est mise à prix.

(2) Au sujet de cette expédition, voir *Nan-tchao ye che* 南詔野史, traduction Sainson, p. 147 sqq.

4° Stèle commémorative de la reconstruction, à 5 *li* à l'Ouest de la ville préfectorale de Kouang-si 廣西, d'une pagode dite A-lou tong 阿盧洞. Inscription composée par le préfet Houang Ying 黃膺 en la 31e année *kouang-siu* (1905).

5° Stèle portant une poésie composée par Yo Fei 岳飛 en l'honneur du général Tchang Siun 張浚 qui partait se battre au Nord. 5e année *tchao-hing* des Song (1135).

6° Stèle dite Yu-wang keou-leou pei 禹王岣嶁碑, ou stèle élevée sur le mont Keou-leou par le roi Yu. Gravée par Wang Lang-jen 王琅然 de Tsi-yang [1].

---

[1] C'est la célèbre inscription de Yu le Grand sur le pic Heng 衡 ou mont Keou-leou. Ce qui reste de l'original a été décrit par M. Hœnisch, *Die Tafel des Yü* (*Mittheil. des Seminars für Orient. Sprachen*, 1908, p. 293 sqq.) ; la copie gravée à Chao-hing fou (Tchö-kiang), par Medhurst, *The Tablet of Yü* (*Journ. N. Ch. Br. Roy. As. Soc.*, 1868, n° V, p. 78 sqq.), et celle de Wou-tch'ang, par Gardner (*China Review*, III, 293 sqq.). Il est généralement admis que l'inscription est un faux d'époque récente. Cf. Legge, *Shu king*, *Prolegomena*, 63 sqq. — Le *Tien hi*, k. 40, consacre un important article renfermant de nombreuses poésies, à cette stèle. Malheureusement toute cette longue dissertation ne nous apprend rien de bien certain sur son existence, le lieu où elle a été trouvée et le sens des 77 caractères de l'inscription. On peut dire toutefois, qu'il s'agit des travaux d'hydraulique du roi Yu. Nous allons donner une traduction abrégée de l'article en question.

La stèle dite Keou-leou est aussi appelée communément, stèle du roi Yu. Elle fut interprétée par Yang Cnen 楊愼, fonctionnaire dégradé de la dynastie des Ming. D'autre part, un nommé Yu-chan tseu 禹山子 dit que, lors de la découverte de cette stèle, on en étudia soigneusement l'écriture et le sens : mais quatre mots échappérent à toute explication. Puis, une nuit, Yu-chan tseu vit en rêve un homme à tête de poisson et habillé d'une robe jaune qui lui dit que les quatre mots manquants étaient *nan lou yen heng* 南瀆衍亨. A son réveil, ayant ajouté ces mots dans le texte, il constata qu'ils étaient corrects. Puis on dressa une pierre au Sud de la pagode de Hong-chen et on y inscrivit des poésies louant la stèle du roi Yu. Ces dernières mentionnent que cette stèle était au sommet de la montagne de Heng 衡山. Dans une autre pièce de vers, Han Wen-kong 韓文公 (Han Yu 韓愈) dit: « La stèle de Yu est sur la crête de la montagne de Keou-leou, les caractéres en sont noirs, la pierre rouge, formant un ensemble très curieux. Les traits et les points de l'écriture ressemblent à des corps de phénix ou de l'animal hou-tch'e 虎螭. Ces caractères sont tout à fait mystérieux et un démon lui-même ne pourrait les comprendre. Toutefois, seul, un taoïste découvrit cette stèle par hasard sur la montagne. Moi j'y vins en pleurant, et cherchai cette stèle des milliers de fois; mais où était-elle donc ? J'ai fouillé la forêt verte où le singe pousse des cris. » En se rapportant à ce qui est dit dans la poésie de Han Wen-kong, on voit bien que Han est allé sur cette montagne, mais qu'il n'a pas trouvé cette stèle. Et bien qu'il dise dans sa poésie que les caractéres sont noirs et la pierre rouge, que les points et les traits ressemblent à des corps d'oiseaux, il ne fait que répéter ce qu'avait dit le taoïste. Si Han (Yu) avait vu effectivement cette stèle, sa poésie serait encore meilleure et plus détaillée que la poésie appelée *Che kou ko* 石鼓歌 (qu'on lui attribue). Déjà, à l'époque de la dynastie des Song 宋, Tchou 朱 et Tchang 張 se

7° Stèle commémorative de la réfection du temple de Confucius. 11e jour de la 6e lune de la 4e année *tch'eng-houa* des Ming (1468).

8° Stèle en l'honneur de M. Ts'ouan 爨. 9e mois de la 2e année *yong-lo* des Ming (1403).

9° Stèle en l'honneur d'un sapin de la pagode de San-t'a 三 塔 à Ta-li. Inscription composée par l'intendant du circuit de l'Ouest Tch'eng Hiang-tsong 程 卿 宗, le 10e jour du 10e mois de l'année *ting-tch'eou* de *kia-k'ing* (1817).

SALLE B.

10° Stèle commémorative de la reconstruction du temple de Wou-ngan-wang 武 安 王 (1). 6e lune de la 25e année *wan-li* des Ming.

11° Stèle relatant la vie d'un sieur Yang Tchong-yi 楊 忠 毅 considéré comme un des premiers partisans de la révolution au Yunnan. Datée du 17e

---

rendirent tous deux dans la région de Nan-yo 南 岳 (Hou-pei), mais eux non plus ne trouvèrent pas cette pierre. De plus Tchou Houei 朱 晦, qui a composé l'ouvrage *Han wen k'ao yi* 韓 文 考 異, a écrit qu'il n'existe pas vraiment de stèle de Yu sur la montagne de Heng, contrairement à ce que dit la poésie de Han Wen-kong. Ce dernier a été trompé par ce qu'il a entendu raconter. Ensuite, j'ai cherché dans le *Lieou yi tsi* 六 一 集, le *Kin che lou* 金 石 錄 de Tchao Ming-tch'eng 趙 明 誠, le *Kin che lio* 金 石 略 de Tcheng Yu-tchong 鄭 漁 仲, livres où l'on a consigné toutes les inscriptions des anciens célèbres; mais je n'y ai pas découvert non plus la stèle de Yu. Donc, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, aucun de ceux que passionnèrent les collections des anciennes choses ne vit nulle part trace de cette stèle. Enfin Tchang Pi-ts'iuan 張 碧 泉 se procura l'estampage de la dite pierre au Hou-pei, et me l'apporta en cadeau...

Tchang Pi-ts'iuan avait nom officiel de Sou 素. Il fut docteur en l'année *kia-tsing* 嘉 靖 des Ming (1522). Il arriva à la charge de gouverneur du Sseu-tch'ouan où il s'acquit des mérites en exterminant des rebelles. En l'année *kia-wou* 甲 午 de la période *kia-tsing* (1534), on trouva cette stèle au pied du Pic [Heng] (Hou-pei). A ce moment Tchang Pi-ts'iuan occupait une charge militaire au Hou-nan. Il put avoir quelques estampages de cette stèle. Aujourd'hui à Ngan-ning tcheou 安 甯 州 (Yunnan), on possède également cet estampage.

Tsien Nan-yuan dit que la pierre de Heng-chan 衡 山 est une pierre de nature sablonneuse; quand elle a subi deux hivers et deux étés, elle se brise. Or les stèles du Yunnan, telles que la stèle de Ts'ouan 爨 à Lou-leang tcheou 陸 頁 州, la stèle du Nan-tchao à T'ai-houo hien 太 和 縣, la stèle de Wang Jen-k'iou 王 仁 求 à Kouen-yang tcheou 昆 陽 州, la stèle des poésies de Houang-houa lao-jen 黃 華 老 人 qui ont déjà un millier d'années, ne se sont pas brisées; il faut donc les considérer comme précieuses.

(1) La pagode en question, située rue de Mai-sien kiai 買 線 街, a été désaffectée. Le commissariat de police du 2e quartier s'est installé dans les bâtiments et dépendances de ce temple.

jour du 4ᵉ mois de la 1ᵉʳᵉ année de la république (1912) [1]. Le texte est de Tchao Fan.

12° Stèle dite Tchong-hing song-pei 中興頌碑, relative aux événements qui se passèrent sous le règne de Hiuan-tsong 玄宗 (713 à 755), et notamment, à la révolte de Ngan Lou-chan 安祿山, lequel après avoir pris Lo-yang, se proclama empereur tandis que Hiuan-tsong s'enfuyait au Sseu-tch'ouan. 6ᵉ mois de la 6ᵉ année *ta-li* des T'ang. Composée par Yen Tchen-hiang 顏眞卿.

13° Copie faite par Touan Tch'eng-ngen 段承恩 de poésies composées par le préfet Ko-chan 葛山, 8ᵉ jour du 4ᵉ mois l'année *jen-siu* 壬戌 de *kia-tsing* (1522). Cette stèle serait, paraît-il, dans une pagode près de T'eng-yue.

14° Stèle en l'honneur du général Yun-houei 雲麾 de la dynastie des Song. Aucune indication de date ni de lieu.

15° Portrait de Wang Wen-tch'eng 王文成 de la dynastie des Ming. Imprimé au printemps de la 7ᵉ année *kouang-siu* (1881) par Tou Chouei-tcheng 杜瑞徵 du Kouei-tcheou.

16° Stèle relatant les vertus et les mérites du chef des bonzes de la pagode de Pao-chan 報善 dans la préfecture de Wan 萬, à l'époque de la dynastie des T'ang. 7ᵉ lune de la 12ᵉ année *yuan-houo* (806).

17° Stèle portant une inscription faite par Tchao Lien-wen 趙聯文 en la 3ᵉ année *siuan-t'ong* (1911), au sujet d'un exemplaire du *Houa yen* (pour les détails, voir plus loin p. 36, n° 16).

18° Panégyrique de Souen Ts'ing-min 孫淸愍, de la dynastie des Ming, qui fut censeur, puis gouverneur du Chan-si. Victime de cabales de cour, il fut jeté en prison où il mourut. Il était originaire de Kou-wei 古衛, village qui existait autrefois près de la porte Nord de Yunnan-fou, et avait obtenu aux examens le titre de docteur. Stèle érigée par Li Ken-yuan 李根源 en la 3ᵉ année *siuan-t'ong* (1911).

19° Stèle édifiée près de Ta-li à l'endroit où s'arrêta l'empereur Yong-li 永曆 (dernier rejeton des Ming) fuyant en Birmanie (23ᵉ jour du 12ᵉ mois de l'année 1658). Inscription de Li Ken-yuen datée du 2ᵉ mois de la 1ᵉʳᵉ année de la république (1912).

20° Inscription parlant de la montagne de Pouo-nan chan 博南山 près de T'eng-yue. Il y est fait mention d'une bataille livrée là par Wou San-kouei à

---

(1) Yang, bachelier, compléta ses études au Japon dans les écoles militaires. De retour au Yunnan, il ouvrit un cours de gymnastique qui dégénéra bientôt en comité révolutionnaire. Avec quelques autres partisans, il fit un mémoire contre le vice-roi Ting, et celui-ci, effrayé de la popularité de Yang, l'envoya à T'eng-yue comme commandant des marches de l'Ouest. A T'eng-yue, le nouveau commandant fonda un club réformiste qui devint un tel foyer de trouble que le vice-roi fit condamner Yang à mort. Mais celui-ci prit la fuite, retourna au Japon d'où, nanti d'argent, il revint en 1908 pour le mouvement réformiste. Il est mort en Birmanie où il s'était réfugié après l'échec du mouvement anti-dynastique.

Ling Ting-kouo (1658). Composée par Tchao Fan 趙藩 en la 1ère année de la république.

21° Stèle relative à la restauration du Tch'eng-houang miao 城隍廟 de Yunnan-fou. Edifiée par le gouverneur Wang ki-wen 王繼文 en la 33e année *k'ang-hi* (1694).

22° Liste de hauts mandarins de la dynastie des Song. Allusion aux divers partis qui se disputaient le pouvoir sous le règne de Yuan-yeou (1086 à 1100). Nous y relevons le nom de Seu-ma Kouang 司馬光.

23° Stèle commémorative de la restauration de la pagode Kouan-fou-tseu miao 關夫子廟 ou Kouan-ti miao 關帝廟, sise sur la grande route de l'Ouest de Yunnan-fou. Inscription du gouverneur Wang Ki-wen 王繼文, sous le règne de K'ang-hi ; pas de date.

24° Stèle relative à la réfection de la pagode de Chang-chan 商山 à un *li* environ au Nord de la ville. 35e année *k'ang-hi* (1696).

25° Stèle relative à la restauration de la pagode de Yuan-t'ong sseu 圓通寺, sise dans l'intérieur de la ville, au Nord-Est, et connue des Européens sous le nom de pagode des rochers. La stèle, grattée à l'endroit portant le nom de celui qui composa l'inscription, est datée de la 8e année *k'ang-hi* (1669).

26° Stèle datant de la 4e année *k'ien-long* (1739) et relative à la construction, par ordre impérial, d'un temple en l'honneur de fonctionnaires méritants. La stèle autrefois dans le Tch'eng-houang miao 城隍廟, a été déposée au musée.

27° Stèle relative à la construction de l'école (chou-yuan 書院) de K'ing-yun 慶雲, la 9e année *yong-tcheng* (1731).

Salle C.

Des estampages de dessins et de calligraphie. Nous signalons les deux principaux.

1° Copie par Ts'ien Fong 錢澧 de l'écriture de Liou Pi 柳玭. Serait de l'année *kouei-tch'eou* de *k'ang-hi*, c'est-à-dire 1713.

2° Copie par Teng Che-jou 鄧石如 de l'écriture de Tch'ang Houang-k'iu 張橫渠. Datée de la 10e année *kia-k'ing* (1805), 6e mois, 6e jour.

Salle D.

Dans cette salle ont été déposées un certain nombre de statues en bronze provenant de pagodes désaffectées après la révolution. Seule mérite d'être citée celle d'un dieu de la guerre qui mesure, assis, 2 mètres de hauteur. Les autres sont sans intérêt. A remarquer aussi :

1° Un estampage représentant des bonzes.

2° Un estampage d'un rapport de Tchou-ko Leang 諸葛亮 demandant à combattre à Wei 魏. Pas de date.

3° Un estampage d'une proclamation du même. Pas de date.

Salle E.

Cette salle, organisée tout récemment par le Musée agricole et commercial de Hanoi, renferme des produits de l'Indochine avec l'adresse des commerçants ou des fabricants pouvant les fournir. Nous avons entendu dire que le Yunnan avait l'intention de créer une salle analogue, à Hanoi, pour ses produits.

Salle F.

En nous dirigeant de gauche à droite nous rencontrons :

1° Des poteries de couleur brune avec dessins en blanc provenant de Lin-ngan 臨安 (Yunnan).

2° Une pierre dite du paon, 孔雀石, venant de Yi-men hien 易門縣 (Yunnan).

3° Un morceau de minerai de cuivre.

3° bis Douze panneaux brodés représentant une chasse de Tcheou Hi-po 周季伯 (1154 av. J. C.), père de Tcheou Wen-wang 周文王, fondateur de la dynastie des Tcheou (Pl. IV).

4° Un vase bleu flammé, en vente au prix de 3.000 $.

5° Un vase en porcelaine blanche du Fou-kien.

6° Deux vases « sang de bœuf », en chinois, *tchou-cha p'ing* 硃砂瓶.

7° Un vase en terre avec décoration en caractères antiques, en chinois *Ming-yao p'ing* 明窰瓶, datant de la dynastie des Ming, en vente au prix de 1000 $.

8° Un vieux bronze représentant un tronc de prunier, mise à prix 100 $.

9° Divers objets en jade.

10° Une statue en pierre de Tong-fang Chouo 東方朔, ministre sous les Han.

11° Deux morceaux d'encre de Chine datant des Ming.

---

(1) Voici à ce sujet les renseignements qu'a bien voulu nous communiquer M. Crevost, conservateur du Musée agricole et commercial de Hanoi.

« C'est en octobre 1912 que je me suis rendu à Yunnan-fou pour y installer une petite exposition de productions tonkinoises dans l'ancien yamen du taotai des grains... [Ce sont] pour la plupart des objets ouvrés du Tonkin provenant des industries européenne et indigène. Voici la nomenclature à peu près complète des produits exposés :

Savons ; carreaux en ciment ; briques refractaires ; bois du Tonkin ; boîtes et paniers laqués ; ustensiles de voyage en bois et cuir ; chaussures ; objets de sellerie ; nattes en jonc ; allumettes ; liqueurs ; cotons cardés ; filés de cotons ; chapeaux ; brosses ; bières ; confitures ; papiers indigènes ; tabac ; riz ; maïs ; haricots ; huiles diverses ; laques ; benjoin ; sticklac ; soies grèges.

Par une juste mesure de réciprocité, il a été constitué par les autorités du Yunnan des collections de produits yunnanais, qui ont été installées dans un compartiment spécial, au Musée agricole et commercial de Hanoi. » (*N.D.L.R.*)

12° Un encrier fait d'une brique du Si-t'a 西塔 (1), avec caractères tibétains.

13° Un encrier de Mi Nan-kong 米南宮, lettré célèbre.

14° Quatre panneaux ornés de dessins à l'encre de Chine.

15° Deux écrans en pierre avec dessins représentant des fleurs, provenant du Sseu-tch'ouan.

16° Un brûle-parfums en bronze à trois pieds avec ornementation formée des pa-koua 八卦, les 8 trigrammes divinatoires de Fou Hi (Pl. V).

17° Un grand brûle-parfums en bronze à trois pieds (Pl. V).

18° Un vase à trois pieds constitués par des lions ailés, muni de deux anses formées par des animaux fabuleux, et orné de trois anneaux : il proviendrait du palais de Ts'ien-ts'ing 前清宮 sous les Song 宋 (Pl. V).

19° Une copie manuscrite de l'Avataṃsaka, *Houa-yen*, placée sous vitrine (Voir plus loin, p. 36, SALLE H, n° 16).

20° Un dessin de Tchao Che-tcheou 倠十舟 représentant une matinée de printemps au palais des Han.

SALLE H.

1° Face à la porte, dans une vitrine, des effets ayant appartenu à Tou Wen-sieou 杜文秀. On y trouve : 3 bonnets, 2 paires de bottes, une robe brodée et un vêtement complet en soie jaune.

Ce Tou Wen-sieou, dont le nom est très connu au Yunnan, n'était en 1856, au début de la révolte musulmane, qu'un simple bachelier, dit M. Rocher, une brute stupide et ignorante, dit le père Pourias. Quoi qu'il en soit, ayant levé quelques hommes, il se porta à point nommé au secours de Ta-li, refuge des Musulmans, attaqué par les armées chinoises. Son arrivée ayant décidé de la victoire, ses coreligionnaires le proclamèrent un héros, le prirent comme chef, et il s'intronisa sultan de Ta-li. Ayant organisé la défense de cette place, il s'y maintint durant 17 années, dirigeant, très mollement d'ailleurs, la lutte religieuse de son parti. Mais il s'endormit dans la vie de faste et de luxe qu'il s'était créée, et de plus, les nombreux courtisans qu'il entretenait autour de lui ne manquèrent pas de le trahir. En 1873, il dut capituler, et le 15 janvier, après avoir vu ses femmes et ses enfants s'empoisonner, il but lui-même de l'opium et du fiel de paon et alla se livrer au gouverneur Tseng 岑. Il mourut en arrivant au camp du vainqueur. Sa tête, mise dans une cassette avec du miel, fut envoyée à Pékin. Ceux qui l'avaient livré ne jouirent pas longtemps du fruit de leur trahison. Ils

(1) Si-t'a, tour de l'Ouest, une des deux tours situées près de la gare de Yunnan-fou. Autrefois, chacune de ces tours était comprise dans l'enceinte d'une pagode. Ces monuments ont disparu. La brique mentionnée ci-dessus viendrait, m'a-t-on dit, des murs de la pagode renfermant la tour de l'Ouest. Au sujet de ces deux tours, voir *Un voyage à Yunnanfou. Guide*, par G. CORDIER, p. 18.

furent, au nombre de 17, massacrés dans un banquet donné trois jours après la mort de leur chef. Cette tuerie fut d'ailleurs le signal d'un massacre général des Musulmans de Ta-li, qui fit 30.000 victimes.

2° Dans la même vitrine, au-dessous, on remarque une série de décrets impériaux sur toile bleue, jaune ou blanche, en caractères mandchous et chinois, sans intérêt.

3° Portraits de Tch'en Yen-yuan 陳顏圓, l'un dans sa jeunesse, l'autre quand elle était nonne.

Cette Tch'en, à l'âge de 17 ans, était à Pékin comme fille galante. Belle, intelligente et instruite, ses succès ne se comptaient plus. Elle aimait à aller dans les pagodes et autres promenades de la ville pour rêver et méditer, traduisant ses impressions par des vers qu'elle inscrivait et signait çà et là sur les murailles. Un jour, Wou San-kouei 吳三桂, alors général à la capitale, la vit, en devint follement amoureux, et chargea plusieurs peintres de faire le portrait de la jeune fille. Puis sa passion augmentant tous les jours, il finit par l'épouser.

La révolte de Li Tseu-tch'eng 李自成 au Chen-si 陝西 et au Tche-li 直隸, arriva. L'empereur Tch'ong-tcheng 崇禎 chargea Wou San-kouei, alors à Chan-hai kouan 山海關, de résister à l'ennemi. Mais Wou, sentant la supériorité numérique de l'adversaire, proposa presque l'abandonner la lutte. Or, tout à coup, il apprend la mort de l'empereur et la capture de Tch'en Yen-yuan par les soldats de Li. Furieux il décide la lutte à outrance et appelle les Mandchous à son secours. Ceux-ci rétablissent l'ordre, mais lorsque Wou San-kouei, voyant la tâche terminée, leur demande de retourner chez eux, ils refusent et instaurent la dynastie des Ts'ing 清 (*chouen-tche*, 1644).

Wou San-kouei fut nommé prince du Yunnan et du Kouei-tcheou. Il se vit alors en butte aux vexations d'un parti hostile à la Cour, et cela parce qu'il entretenait une forte armée dans le but de se défendre contre les agressions des tribus sauvages. On lui demanda donc de venir à Pékin, pour faire acte de vassalité. Prévenu par son fils, otage à la capitale, de l'état des esprits, il refusa poliment alléguant son grand âge et la fatigue d'un pareil voyage (1673). Mais ses ennemis ne désarmèrent pas et engagèrent l'empereur qui, après tout, n'était pas hostile à Wou San-kouei, de lui dépêcher des ambassadeurs pour recevoir son serment. Wou San-kouei accueillit avec déférence les envoyés de l'empereur, mais lorsqu'on lui parla de serment il s'écria furieux : « Les Mandchous oublient-ils donc qu'ils me doivent le trône ? S'ils exigent que j'aille à Pékin, ce sera avec 80.000 hommes d'escorte. » Epouvantés, les ambassadeurs s'enfuirent. Après leur départ, Wou San-kouei reprit le costume des Ming, abolit le calendrier Ts'ing et se déclara indépendant. Le Kouei-tcheou, le Sseu-tch'ouan et les deux Kouang furent pour lui (1675). Mais après une ère de succès, la trahison s'en mêla et, en 1677, Wou se trouva seul à lutter dans le Yunnan qui lui était resté fidèle. Il mourut en recommandant son jeune fils à ses lieutenants. La lutte continua quelque temps encore, mais le jeune Wou voyant l'inutilité de ses efforts, se pendit pour mettre fin à la guerre.

Lorsque Wou s'était déclaré indépendant, sa femme Tch'en Yen-yuan, honteuse de sa conduite, s'était retirée dans la pagode de Ts'ing-lin 青林, à l'Est de la ville, comme bonzesse. Wou San-kouei qui avait essayé vainement de la retenir, fit faire sa statue et la plaça dans la cour de cette pagode.

Quand les Mandchous furent de nouveau maîtres du Yunnan, ils firent exhumer le corps de Wou et de son fils, et les envoyèrent à Pékin où ces restes furent brûlés et leurs cendres jetées au vent. La statue de Wou fut décapitée et on lui mit une nouvelle tête, celle de Confucius. Wou San-kouei, pendant son séjour au Yunnan, habita surtout chez Tch'en Yen-yuan dans un pavillon dit « le pavillon de la toilette » 梳妝台. Mais son palais était à Hong-houa fou 洪化府, terrain bordé au Nord par l'arsenal, au Sud par le pont Hong-houa 洪化橋 à l'Est par la rivière de « la baignade des chevaux » 洗馬河, à l'Ouest par le village des trois familles 三家村. Sur cet emplacement se trouvent actuellement une caserne et un champ de manœuvre. L'endroit qui porte aujourd'hui le nom de Hong-houa fou est aussi connu sous le nom de Tcheng-houa p'ou 承華圃. Il existait autrefois, paraît-il, dans la pagode de Ts'ing-lin un grand portrait de Tch'en Yen-yuan en costume de bonzesse. Il a disparu pendant la révolte musulmane.

4° Ancien costume de général mandchou ayant appartenu à Ts'ai Piao 蔡標 qui commandait à Ta-li il y a une vingtaine d'années. Il se distingua pendant la révolte musulmane aux côtés de Yang Yu-k'ouo 楊玉科, dont nous parlerons plus loin. Le costume est fait d'une étoffe cloutée ; il est accompagné d'un casque métallique et de deux épées à main en argent.

5° Brevet de chef indigène délivré par le vice-roi du Yunnan à Li K'ouen de Yao-ngan 姚安, à sa majorité, sur l'ordre du ministre des rites. Il est daté de la 43e année *k'ang-hi* (1704).

6° Prières sur papier et sur bois. Ces dernières sont écrites en caractères tibétains[1].

7° A remarquer aux colonnes deux fusains représentant l'un l'empereur d'Annam Thành-thái 成泰, l'autre le roi de Birmanie [2].

8° Pièces de costume de zouave. Elles proviennent, dit la notice chinoise du Musée, de Tuyên-quang (13e année *kouang-siu*, 1887). Ce nom de Tuyên-quang évoquant pour nous le souvenir d'une des pages les plus glorieuses de notre histoire coloniale, on reste douloureusement surpris de trouver là le costume d'un des soldats de l'héroïque commandant Dominé. Dans quel but les Chinois l'ont-ils exhibé ? Comme trophée, je suppose, car à leur point de vue, nombreux furent leurs succès pendant la guerre du Tonkin. Mais, dans ce cas, ils ont manqué leur but. La date de la 13e année *kouang-siu*,

---

(1) Les caractères sont si pâles qu'il n'a pas été possible d'en obtenir une photographie satisfaisante.

(2) Une inscription les donne comme vassaux de la Chine.

qu'ils portent à côté de ces dépouilles, correspond à 1887. Or, à ce moment là, la paix avec la Chine était signée et les Chinois avaient repassé la frontière. Il est vrai que si l'on a coutume de déclarer que le Français ignore la géographie, on peut dire avec plus de raison que le Chinois, lui connaît l'histoire et surtout l'écrit à sa manière.

9° Sabre en bambou venant des tribus sauvages du Yunnan.

10° Costume de P'an Yong-kouei 潘永貴. Il ne manque pas d'étonner tous les Européens qui visitent le Musée, car il se compose d'une chasuble, d'une étole et d'une mitre, cette dernière, de forme semblable à celles qu'emploient les missionnaires catholiques en Chine. Le tout, de facture européenne, est en soie jaune, brodée d'or, avec ornements composés de fleurs, de croix et de l'agneau pascal.

Ce P'an vivait à Tch'eng-kong 呈貢 (près Yunnan-fou) il y a une vingtaine d'années. Se promenant un jour avec un camarade, Houa Ping-wen 化炳文, il aperçut une pierre affectant la forme de 9 dragons, et vit là un augure lui prédisant les plus hautes destinées. Il fonda donc une secte religieuse et recruta des adhérents. Puis, à quelque temps de là, le jour de la fête de Long-houa 龍化, dans son village, il fit une collecte pour les dépenses communes. Il recueillit plus de 10 fois la somme ordinaire : il y vit encore un signe de sa prédestination. Il n'hésita plus, et prenant avec lui quelques malandrins, se nomma roi et marcha à l'attaque de Fou-ming hien 富民縣. Des troupes envoyées de Yunnan-fou eurent tôt fait de mettre ces énergumènes à la raison ; P'an et Houa furent décapités. Ce costume, m'a-t-on assuré, fut acheté à Changhai ; il était porté par P'an comme chef religieux.

11° Veste de Yang Yu-k'ouo 楊玉科. C'est une sorte de cuirasse faite en cuir clouté.

Yang Yu-k'ouo, officier de fortune, se distingua pendant la révolte musulmane (1856-1873), et fut le principal auteur de la chute de Ta-li qui mit fin à la guerre civile.

12° Sceau d'un marquis de la dynastie des Han.

13° Rapport émanant de la Birmanie et transmis à la Chine par l'intermédiaire du préfet de Yong-tch'ang 永昌. Il y est parlé de la révolte des musulmans qui a empêché l'envoi du tribut. Au 10e mois de la 10e année *t'ong-tche* (1861), le roi de Birmanie a envoyé son frère cadet avec 10.000 hommes à Mou-pai 木拜 pour combattre les révoltés. Un chef Po-san-hai 波三海, birman peut-être, n'a pu être saisi ; on demande de le faire rechercher en Chine.

14° Monnaies de l'époque des Han.

15° Sapèques de l'époque de Wou San-kouei. Elles ont été trouvées en 1909 pendant la construction d'un camp au Nord de la ville. Elles portent l'inscription *Hong-houa t'ong-pao* 洪化通寶.

16° Caisse en bronze. Elle a un volume d'un mètre cube environ. Sur une face sont gravés 3 personnages bouddhiques, sur l'autre les caractères : *Nan-mo ta Fa-kouang fo houa yen king* 南無大法光佛華嚴經 (Pl. VI).

On raconte à ce sujet que sous le règne de Yong-lo (1403-1425), un bonze nommé Tao-yuan 道源, surnom Fo-yu 佛裕, de la pagode de Ta-tö sseu 大德寺, très versé dans les écritures bouddhiques, copia avec de la poudre d'or le livre *Houa yen* 華嚴 (voir page 7). Puis il le mit dans une caisse de cuivre achetée à la pagode Wou-houa 五華. Pendant les guerres de la fin des Ming, la caisse fut jetée dans le lac de Tien, près de Yunnan-fou. Plus tard, ayant aperçu dans le lac une vive lueur, le vice-roi Fan Tch'eng-hing 范承興 fit faire des recherches et l'on découvrit la caisse. On constata que le couvercle manquait. Celui-ci ne fut trouvé que la 16e année *kia-k'ing* (1801), et remis au gouverneur Tch'ou P'eng-ling 初彭齡, qui fit placer le tout dans la pagode de Ta-tö sseu. Quand cette pagode fut démolie, on porta ces objets au musée.

17° Vase en fonte. Il a 1 m. 20 environ de hauteur. Il est muni de deux anses et de deux anneaux. Il a été trouvé dans la pagode des deux tours 雙塔寺 au moment de la construction de l'école des mines (Pl. VI).

18° Tambour de Tchou-ko Leang. Il ne porte aucune inscription. La face supérieure est décorée d'animaux et de caractères cycliques (Pl. VI).

Tchou-ko Leang 諸葛亮, ministre de Tchang-wou 章武, premier empereur des Chou-Han 蜀漢 (221-223), puis tuteur du fils de celui-ci, Kien-hing 建興 (223-238), fut nommé par ce dernier gouverneur du Yi-tcheou 益州, comprenant une partie du Sseu-tch'ouan et du Yunnan. Ce pays était partagé entre plusieurs chefs indigènes soumis à l'empire. Le plus puissant d'entre eux, Mong Hou 孟獲, se révolta (13e année *kien-hing*, 225). Tchou-ko Leang le mit à la raison. Puis il organisa le pays, modifia les divisions territoriales, fit faire des défrichements, bâtir des maisons, et introduisit dans ces régions sauvages la culture d'un grand nombre de plantes utiles originaires de la Chine.

La vie de Tchou-ko Leang, le ministre par excellence comme l'appelle parfois l'histoire, est entourée d'une quantité de légendes. D'après la tradition, les tambours en bronze furent construits par lui pour effrayer les barbares. Il les plaçait dans le lit des torrents qui se trouvaient sur le chemin des sauvages, de telle façon que l'eau, en tombant, les frappât à intervalles réguliers. Les barbares, croyant entendre les tambours de veille d'un camp, n'osaient approcher.

Tchou-ko Leang vécut de 181 à 234 et mourut à Wou-tchang-yuan 五丈原 au Sseu-tch'ouan.

19° Vitrine renfermant trois cachets.

Le premier a appartenu au général Ts'ai 蔡, gouverneur militaire du Yunnan. Il est en cristal de roche, tout petit, et fut acheté au Japon. Il porte les caractères *tchao ling* 召令. Pendant la révolution il servit, en attendant l'organisation du gouvernement, à authentifier les pièces officielles. D'autres ajoutent qu'avant le mouvement, il servait aussi pour les ordres transmis aux comités révolutionnaires.

Le deuxième, en jade, est brisé. Il représente un lion couché. Il porte l'inscription 勅命之寶. Il a appartenu à Yong-li 永歷, fils du prince Kouei 桂, dernier descendant des Ming, qui, poursuivi par les armées tartares, se réfugia en Birmanie où il fut bien reçu. De là, il tenta de reprendre le trône. En 1657 un parti se forma pour lui au Kouei-tcheou. Le prince tenta de se mettre à la tête de ses partisans. Il fut pris par Wou San-kouei, disent les uns, livré par les Birmans, disent les autres, et mis à mort. Le cachet fut trouvé en creusant les fondations de l'école normale, en la 34e année *kouang-siu* (1908).

Le troisième cachet, en argent, représente un tigre, ayant sur la tête le caractère wang 王. Il fut fondu en la 11e année *hien-fong* (1861). C'était le sceau du généralissime du Yunnan. Il fut remis au musée après la révolution, par Li Fou-hing 李福興, ex-général.

5° bis 24 cachets de l'époque du sultanat de Tou Wen-sieou 杜文秀. Ce sont les sceaux de ses lieutenants. Le cachet personnel du sultan existerait dans la ville, m'a-t-on affirmé, gardé jalousement par une famille musulmane.

Dans la cour sise entre les salles F, G, H, une remarque une table ronde, en pierre, qui porte des empreintes de feuilles, très curieuses.

Salle G.

Elle renferme surtout des oiseaux et des animaux naturalisés. On y voit une grande tortue d'eau douce provenant de Ho-k'eou.

Sous une vitrine on trouve un morceau de bois dit de Chou-t'eou-ts'ai 樹頭菜. A ce sujet on raconte ce qui suit. En 1911 un villageois nommé Siao Tseu-lin 蕭子林, de Yu-kia tchouang 雨家莊, près A-mi tcheou 阿迷州, coupant du bois pour construire sa maison, fendit en deux un arbre. Quelle ne fut pas sa surprise de voir à l'intérieur les 4 caractères 不許走路 « Défense de marcher » ? Les indigènes disent que cet arbre était le roi de la forêt.

Une épée datant de la dynastie des Tcheou.

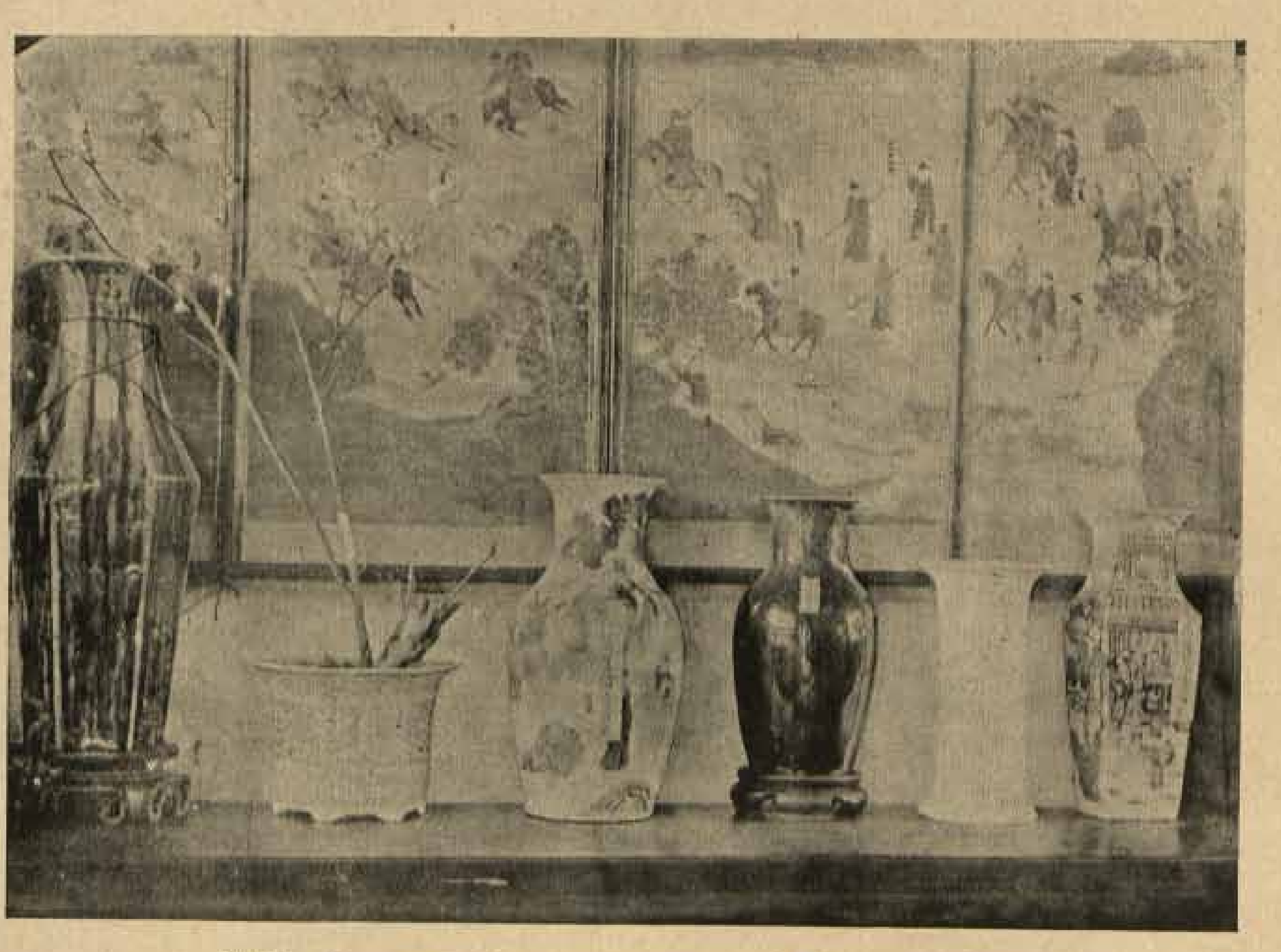
Une branche de corail.

Salles I, J, K.

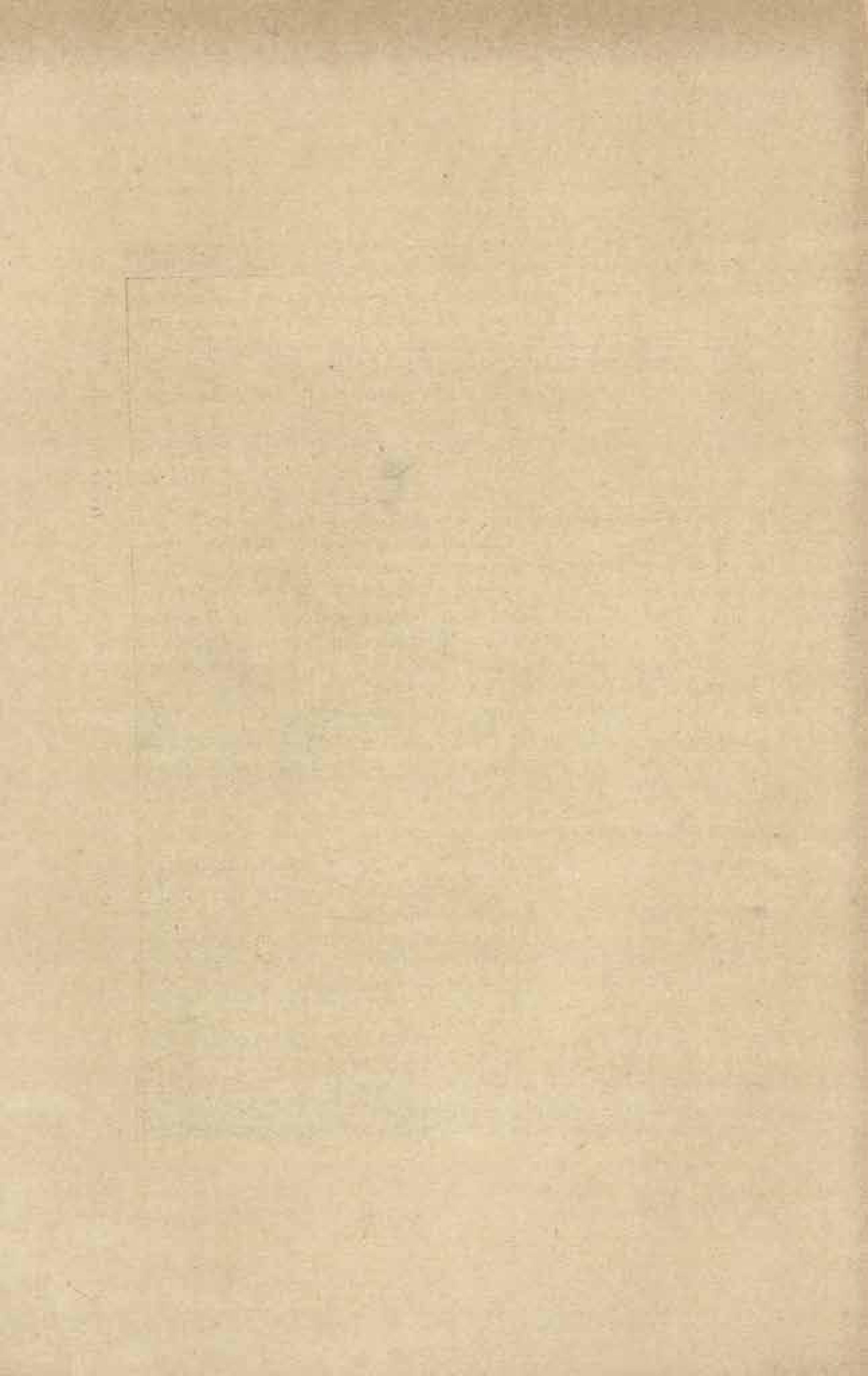
Elles renferment des panneaux portant des caractères, des personnages et des paysages sans intérêt.

A remarquer pourtant 6 panneaux représentant des cigognes dans différentes attitudes.

Enfin aux points marqués L sur le plan de la p. 26, sont des cages renfermant des oiseaux et des animaux vivants.

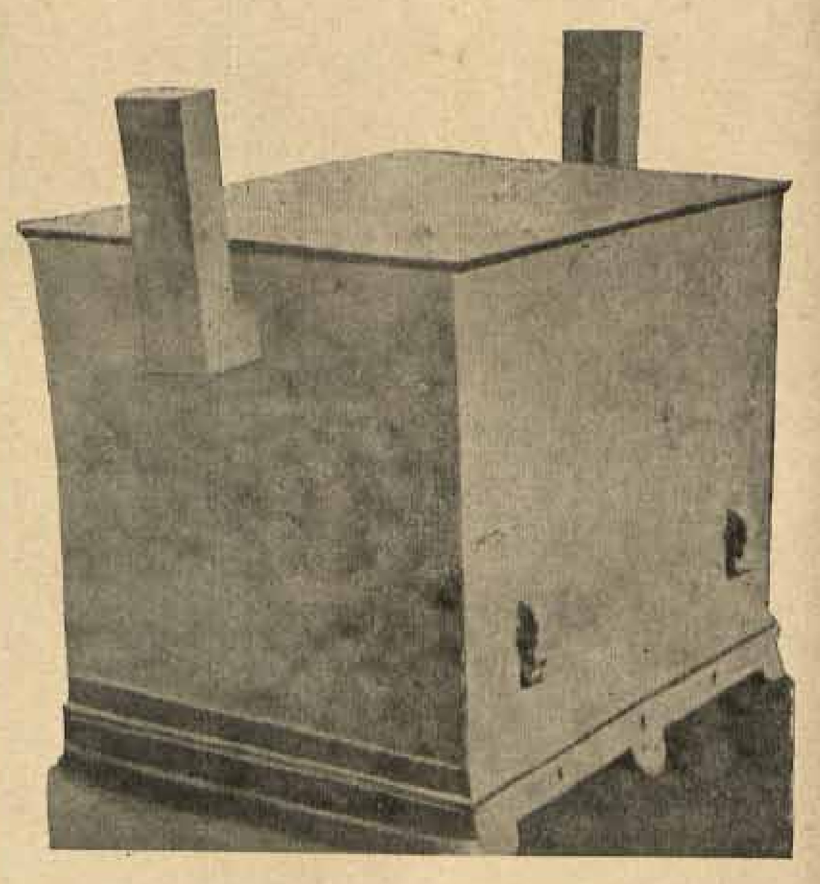


Pl. IV. — Panneaux brodés et vases en porcelaine du Musée de Yunnan-fou.





Pl. V. — Vases en bronze du Musée de Yunnan-fou.



Pl. VI. — Tambour de Tchou-ko Leang, vase en fonte et caisse en bronze du Musée de Yunnan-fou

NOTE

SUR

LES OUVRAGES PALIS COMPOSÉS EN PAYS THAÏ

Par G. CŒDÈS,

Professeur à l'École française d'Extrême-Orient.

Les ouvrages pâlis composés en pays thaï ne sont pas nombreux. Le *Sāsanavaṃsa* (1) n'en cite que cinq : le *Saṅkhyāpakāsaka* par ÑĀṆAVILĀSA, une *ṭīkā* de ce traité par SIRIMAṄGALA, une *Visuddhimaggadīpanī* par UTTARĀRĀMA, la célèbre *Maṅgaladīpanī* de SIRIMAṄGALA, et enfin *l'Uppātasanti* d'un auteur inconnu, écrits tous les cinq dans le royaume de Yonaka, c'est-à-dire dans la région de Xieng-Maï. Exception faite pour le *Saṅkhyāpakāsaka* et pour la *Visuddhimaggadīpanī* dont je n'ai pas retrouvé les textes, les colophons des ouvrages cités permettent de contrôler et de compléter les renseignements du *Sāsanavaṃsa*.

La *ṭīkā* du *Saṅkhyāpakāsaka* fut composée par SIRIMAṄGALA en c. s. 882, année du Dragon, c'est-à-dire en 1520 A. D., sous le règne de « l'arrière petit-fils du roi Laka », c'est-à-dire du roi qui monta sur le trône de Xieng-Maï en 1495 et que la *Jinakālamālinī* nomme Bilakapanattādhirāja (2). L'auteur résidait alors à Navapura (Xieng-Maï), dans la partie Sud-Ouest du Sīhalārāma (3), nommée en langue thaï Suên Khûan (4).

---

(1) Ed. M. BODE, P. T. S., 1897, p. 51.

(2) Ed. de Bangkok, 1908, p. 152. Sur ce texte, cf. infra.

(3) Fondé en 1519. Cf. *Ibid.*, p. 147.

(4) *Icc'ayaṃ Navapure patiṭṭhita Sīhalārāmassa dakkhiṇapacchimadisāya patiṭṭhite Deyyabhāsāya Svan khvan ti pākaṭanāme pi vihāre vasantena mahussāhena tipiṭakadhārena saddhābuddhiviriyapaṇḍitena saṃ parānaṃ kosallam icchantena Sirimaṅgalo ti garūhi gahitanāmena mahātherena paramende Navapure issarassa Lakavhayarā janattano rājābhirājassa manujindassa sabbarājūnaṃ tilakabhūtassa paramasaddhassa patthitasabbaññutañāṇassa Buddhasāsane pasannassa kāle dvāsītādhikaṭṭhasatasakkaraje mahāsappavasse katātesattatigāthā patimaṇḍitassa Saṃkhyāpakāsakapakaraṇassa atthavaṇṇanā.* (Ms. de la Bibl. Vajirañāṇa Bangkok).

La *Maṅgaladīpanī*, du même auteur, fut écrite quatre ans plus tard, en c. s. 886, année du Singe, ou 1524 A. D., également à Xieng-Maï, en un lieu retiré à une lieue au Sud de la ville. Cet ouvrage considérable, qui ne comprend pas moins de vingt-sept liasses d'olles, est un commentaire du fameux *Maṅgalasutta* (*Suttanipāta*, II, 4) ; du moins prend-il ce petit poème comme prétexte à raconter toutes sortes d'histoires. Avec la *Dhammapadaṭṭhakathā* et le *Sarātthasangaha*, il constitue le fonds de la culture pâlie des bonzes siamois et cambodgiens ([1]).

L'Uppātasanti n'a pas de colophon donnant un nom d'auteur ou une date. C'est une série de stances à la louange du Buddha, du Dhamma et du Saṃgha, destinées à écarter les accidents ([2]). Le *Sāsanavaṃsa* (p. 51) prétend que la récitation de ce texte magique aurait provoqué la défaite d'une armée chinoise.

Tels sont les écrits cités par le *Sāsanavaṃsa*.

Mais cette liste est loin d'être complète. Sans parler d'un certain nombre de *suttas* et de *jātakas* apocryphes qui ont dû être forgés en pays thaï ([3]), les bibliothèques du Siam et du Cambodge conservent plusieurs autres ouvrages dont les colophons nous font connaître les auteurs et les dates.

Pendant les dernières années du XVe siècle, un religieux de Xieng-Maï nommé ÑĀṆAKITTI écrivit dans le Panasārāma une série de commentaires grammaticaux des *aṭṭhakathās* de Buddhaghosa ([4]). Les bibliothèques de Phnoṃ Péñ

([1]) Le colophon ajoute que SIRIMAṄGALA était élève de BUDDHAVĪRA. *Ettāvatā ca paṭiññātā mayā esa yā Maṅgalatthadīpanī ānayitvāna sāratthaṃ anekaṃ piṭakattayā katā sā niṭṭhitā saṭṭha passitabbā hi viññunā passantena imaṃ laddhā chekatā sabbamaṅgale. Suttābhidhammavinayesu vicaraññāṇo Siryādimaṅgalābhidhānayatthoro ussāhavā racayi Buddhavirassa sisso Maṅgalatthadīpanim im'attharasābhirāmaṃ. Icc'ayaṃ Navapurassa dakkhinadisābhāge gāvute ṭhāne vivitte sampattānaṃ pasādajanake suññāgāre vassantena vivekābhiratena mahussāhena tipiṭakadharena saddhābuddhiviriyapatimaṇḍitena sakaparesaṃ kosallaṃ icchantena Sirīmaṅgalo ti garūhi gahitanāmena mahātherena paramende Navapure issarassa Lakavhayarājanattuno rājābhirājassa manujindassa sabbarājūnaṃ tilakabhūtassa paramasaddhassa patthitasabbaññutañāṇassa Buddhasāsāne pasannassa kāle chaḷāsitadhikaṭṭhasatasakkarāje makkaṭavasse katā Maṅgalatthadīpanī.*

([2]) *Iti upaddavavināsāya Mahāuppātasanti Buddha° (Dhamma°, Saṃgha°) vandanagatha niṭṭhitā* (Ms. de la Bibl. Vajirañāṇa, formant le 2e fascicule du *Mahājaya*).

([3]) Par exemple les « cinquante jatakas », l'histoire de *Māleyyathera*, le *Sivijayajātaka*, le *Dhanañjayajātaka*, etc. (cf. Cabaton, *Catal. Mss. pālis de la B. N.*, n°s 326 à 329, 568, 658, 659). Ces textes qui sont presque inconnus en dehors du Siam, ne donnent aucun renseignement ni sur leur auteur, ni sur la localité où ils furent composés. Une étude interne qui sort complètement du cadre de cette note, pourra seule décider s'ils ont été réellement écrits en pays thaï.

([4]) Tous les colophons sont conçus dans des termes identiques :

Iti Abhinavapurāvhayanagarassa pacchimuttaradisābhāge patiṭṭhite Panasārāme Sirītibhuvanādiccadhammarājena kārāpite vasantena sakalabyākaraṇāsaṅgañāṇacārinā saṭṭhakathāpiṭakadharena Ñāṇakitti ti nāmadheyyena therena...

et de Bangkok conservent encore une *atthayojanā* de la *Samantapāsādikā*, une *gaṇṭhidīpanī* du *Pātimokkha* composée en 1492 ou 1493 [1], des *atthayojanās* des différents commentaires de l'Abhidhamma (*Atthasālinī*, *Sammohavinodanī*, etc.) écrites aux environs de 1495 [2], et enfin une *Kaccāyanarūpadīpanī*, commentaire de la fameuse *Rūpasiddhi* de Buddhapiya [3].

Un troisième ouvrage de Sirimaṅgala, la *Vessantaradīpanī*, fut écrit en c. s. 879, année du Bœuf, soit en 1517 A. D. [4].

Le *Ganthābharaṇa*, traité grammatical du célèbre lettré birman Ariyavaṃsa qui vivait à Ava au milieu du XV[e] siècle [5], fut glosé en 1585 par Suvaṇṇaraṃsi, chef du monastère Vijayārāma, aujourd'hui Vat Vixai, à Vieng Chan [6].

La vie du Buddha connue sous le nom de *Pathamasambodhi* fut sans doute compilée au Siam. C'est du moins ce que laisse supposer sa réputation toute locale. L'auteur et la date en sont inconnus. Elle doit être antérieure au XVII[e] siècle puisqu'elle est citée dans le *Gandhavaṃsa* [7]. La Bibliothèque Nationale de Paris en possède plusieurs fascicules, copiés au XVIII[e] siècle [8], qui paraissent appartenir à une recension en 17 ou 18 chapitres.

En signalant ces textes il y a trois ans (*BEFEO.*, XII, IX, 177), j'avais émis quelques doutes au sujet de l'identification d'Abhinavapura à Xieng-Maï. Mais le colophon de l'*atthayojanā* du *Paṭṭhānapakaraṇa* ajoute *Haripuñjanivāsinaṃ bhāsāya*, « dans la langue (c'est-à-dire sans doute dans l'écriture) des habitants de Haripuñja (actuellement Lămphun, capitale avant la fondation de Xieng-Maï) ». Siritibhuvanādiccadhammarāja est probablement le titre d'un des premiers souverains de Xieng-Maï : il est curieux cependant, que la *Jinakālamālinī* ne le mentionne pas.

(1) En 2035 du Buddha, mais en 855 çaka : *Tathāgatassa parinibbānato catutiṃsavassādhikesu dvīsu vassasahassesu paripuṇṇesu atikkantesu pañcatiṃsamavasse katā Bhikkhupātimokkhagaṇṭhidīpanī pañcapaññāsādhike aṭṭhasatasakarāje niṭṭhitā*.

(2) L'*atthayojanā* de la *Dhātukathā* fut achevée en 2040 du Buddha, mais en 854 çaka, le jeudi 10[e] jour de la lune décroissante d'Assayuja : *Tathāgatassa parinibbānato navatiṃsavassādhikesu dvīsu vassasahassesu paripuṇṇesu atikkantesu pacchāvasse katā Dhātukathappakaraṇaṭṭhakathātthayojanā catupaññāsādhikaaṭṭha satasakkarāje assayujassa kāḷapakkhajīvadinabhūte dasamidine pariniṭṭhitaṃ sampattā ti.* — L'*Atthasālinīatthayojanā* a été publiée à Galle en 1890 par Paññāsekhara Unnānsē.

(3) Je n'ai pas vu le texte de cette *Rūpadīpanī*, mais il en existe à Battambang (Vat Tà Mēm) une *atthayojanā* qui en reproduit le colophon : *Iti Abhinavapurāvhayanagarassa... Ñāṇakitti ti nāmadheyyena therena katā Kaccāyanarūpadīpanī*.

(4) Le colophon est identique à celui de la *Saṅkhyāpakāsakaṭīkā* jusqu'à *kāle*, puis vient : *ekūnāsītādhikaṭṭhasatasakkarāje govasse katā ayaṃ Vessantaradīpanī*.

(5) M. Bode, *Pali Literature of Burma*, p. 41.

(6) *Ganthābharaṇaṭīkāyaṃ Vijayārāmasāminā*
Suvaṇṇaraṃsināmena Saṃgharājena dhīmatā
Sākyasiṃhassa nibbānā vassesu atītesu hi
Aṭṭhavīsasatādhīsu dvisahassesu racitā (Ms. de la Vajirañāṇa, en 4 fasc.)

(7) Ed. Minaev, J. P. T. S., 1886, pp. 65 et 75.

(8) Cabaton, Catal. Mss. B. N., n[os] 300 à 321.

Mais peu à peu il devient impossible de trouver des exemplaires complets de ce texte. En 1844, le roi de Siam Phra: Nâng Khâo ayant lui-même constaté ce fait, pria le Prince Părămanŭxĭt Xĭnnôrôt, alors moine sous le nom de Suvaṇṇaraṃsi, et chef du monastère de Vat Xetŭphôn à Bangkok de rassembler les fragments de l'ouvrage et d'en rétablir un texte complet. Le Prince Părămanŭxĭt exécuta ce travail pendant les six premiers mois de l'année 1845 (1), et composa cette recension en trente chapitres que l'on trouve un peu partout aujourd'hui, au Siam et au Cambodge.

---

(1) Tous ces renseignements sont tirés du colophon qui comprend huit stances d'un style assez embarrassé. Voici celles qui donnent le nom de l'auteur et la date.

Atītāni sambuddhanibbānakālā
Sahassājammani Rāmāsatāni ca
Vassāni sesāni sattāsitādhihi
Āsujjamāsamhi kāḷamhi pakkhe.
Paṭipade dinatitthiyam ānīte
Sūriyavārasamye pi narādhipo
Pathamasambuddhadhammam asosi kho
Purapare anusandhim ucchedakam.
Tadā narindo Vararājavaṃsaṃ.
Āṇāpay'etaṃ yasakrammanāmena
Kesara-Vijītam iti maṃ sve
Tato nimantetum idaṃ nibandhā.
Nujita jinorasāvhayadatā ca ānīte
Mahipatikhattiyena pana me tu bhikkhunā
Pune racituṃ pakāraṇam idāni sandhito
Atha tam ahaṃ karomi puna so samijjhati.
Phussato pabhuti yāva dina āmavāsa cūdasi pi kāḷa
Jeṭṭhamāsiyañ ca uragāvhaye pi vassamattakālajīve
Niṭṭhitaṃ idaṃ pi haṃ karetu sattamāsampuṇṇena yuttaṃ
Rājapaṭṭanābhisijjhanaṃ jinassa sāsane subhaṃ ayoḷiṃ

. . . .

Iti imā aṭṭha gathā imasmiṃ pakāraṇāvasāne Suvaṇṇaraṃsinā nāma apajjhāyasammatena Nujitajinorzsasirisugatakhattiyavaṃsabhidhānena rājasammatena Jetavanavimalamaṅgalāvāsarājamahāvihāre saṃghādhipatinā therena kathitā yāva Buddhasāsanantaradhānā ciraṃ tiṭṭhantv eva.

Tous les mss. que j'ai vus reproduisent ce texte d'une manière si fautive qu'une traduction complète et suivie en est presque impossible. Mais le sens général est clair. En B. s. 2387 (1844 A. D.) le dimanche 1er jour de la lune décroissante d'Assayuja, le roi entendit la Pathamasambodhi et s'aperçut qu'il en manquait le début et la fin. Il chargea alors un Phra: Râxâvông nommé Kesărăphĭxĭt d'inviter (Părăma)nŭxĭt Xĭnnôrôt à restaurer cet ouvrage. Celui-ci exécuta le travail entre le mois de Phussa, et le 14e jour de la lune décroissante du mois de Jettha, année du Serpent (1845 A. D.). Les huit stances finales ont été composées par le Prince Nujitajinorasasirisugatakhattiyavaṃsa, en religion Suvaṇṇaramsi, chef du Jetavanavimalamaṅgalavasarājamahavihāra.

En dehors de ces écrits qui se rattachent plus ou moins directement au canon bouddhique, les pays thaï ont produit encore plusieurs ouvrages historiques qui méritent de nous retenir plus longtemps.

C'est d'abord le *Saddhammasaṅgaha*, histoire sommaire des conciles bouddhiques et des premiers temps du bouddhisme à Ceylan, par DHAMMAKITTI. Il ne semble pas que la nationalité de l'auteur ait été clairement reconnue jusqu'ici. Le colophon dit pourtant que ce religieux, après avoir été à Ceylan où il reçut l'*upasampadā* et étudia avec le maître Dhammakitti, revint *dans son pays* à Ayodayapura et écrivit son ouvrage dans le Laṅkārāma édifié par le roi Paramarājā (1). Il est impossible de fixer la date à laquelle ce texte fut compilé, ce nom de Paramarājā ayant été porté par plusieurs souverains d'Ayuthya.

C'est vraisemblablement à Xieng-maï que BODHIRAṂSI écrivit le *Cāmadevīvaṃsa* (2) et le *Sihiṅganidāna* (3). L'auteur, qui se nomme à la fin de ces

---

(1) *Cando va sāsanākāse yo virocati Sīhale* |
Bodhento ñāṇaraṃsihi Laṅkāvāsijanambuje ||
Dhammakittyādhidhāno ca sīlācāraguṇākaro |
Pākaṭo Sīhale dīpe gagane viya cadimā ||
Piṭakesu ca sabbattha saddasatthādikesu ca |
Pārappatto mahāpañño Laṅkādīpappasādako ||
Tassa sisso Dhammakittimahasāmīti vissuto |
Laṅkāgamana-ussāho patvā Laṅkaṃ manoramaṃ ||
Tattha puññaṃ bahuṃ katvā laddhatherupasampadaṃ |
Punāgato sakaṃ desaṃ sampatto'yodayaṃ puraṃ ||
Paramarājābhidhānena mahārājena kārite |
Laṅkārāmamahāvāse vasatā santavuttinā ||
Dhammakittyorusāminā dhīmatā racitaṃ idaṃ |
Saddhammasaṅgahaṃ nāma sabbaso pariniṭṭhitaṃ ||

Ce texte a été édité par N. SADDHĀNANDA dans le J. P. T. S., 1890, p. 21. Chose curieuse, les mss. de cet ouvrage que j'ai vus au Siam (Bibl. Vajirañāṇa) et au Cambodge (Vat Vāl à Bättaṃbaṅ) ne portent pas de colophon. Mais il figure à la fin d'un autre ouvrage intitulé *Cūḷasaddhammasaṅgaha* qui comprend la totalité du *Saddhammasaṅgaha* plus une suite composée de récits édifiants groupés sous le titre de *Saddhammasavanānisaṃsavaṇṇanā*. Le colophon de cet ouvrage, identique par ailleurs à celui de l'édition, transcrit plus haut, nomme l'auteur la première fois Ñāṇakitti (*tassa sisso Ñāṇakitti...*) et la seconde Dhammakitti (*Dhammakatorusāminā* [sic !]).

(2) L'auteur se nomme à la fin de chacun des 15 chapitres :

Iti Haripuñjeyyaniddeso mahācārikānusārena Bodhiraṃsinā nāma mahātherenālaṅkato... paricchedo niṭṭhito. Les mss. du *Cāmadevīvaṃsa* comprenaient 5 *phūk* ou liasses d'olles, mais tous ceux que j'ai vus au Siam sont incomplets du *phūk* 2 dont la disparition doit être ancienne.

(3) Voici le colophon :

Iti pavara-Sihiṅganidānaṃ Bodhiraṃsimahātherena sīlādisabbaguṇuttamasamannāgatena racitaṃ Sāgarasāmikassa ārādhanassādhippāyena paripuṇṇaṃ.

Ces texte a été publié en 1913 par le Prince DAMRONG, dans une édition privée du *Porāṇagatisamosara* (Roy. Historic. Research Soc.), avec la traduction siamoise et divers extraits relatifs au Phra: Sihing, sous le titre de *Tāmnan Phra: Phutthasihing*.

deux ouvrages, n'indique pas à quelle époque il les composa. Le Prince Damrong suppose que ce fut entre 1460 et 1530, « parce que, à cette époque, la culture pâlie était très florissante dans le royaume de Xieng-maï » [1]. L'argument n'est pas absolument probant, et j'aurais tendance à placer la rédaction de ces textes au début du XVe siècle : le *Sihiṅganidāna* arrête en effet son récit au règne de Sến Mư̄ang Ma qui régnait à Xieng-maï dans le dernier quart du XIVe siècle. Quoiqu'il en soit, le *Cāmadevīvaṃsa* et le *Sihiṅganidāna* sont des ouvrages d'histoire locale, ayant pour sources des documents en langue indigène [2]. Le premier raconte l'histoire de Härïphün-xäi, depuis la prédiction du Buddha relative à cette ville, jusqu'au règne du roi Ādittarāja (XIIIe siècle) ; le second rapporte les avatars du Phra: Sihing, cette fameuse statue du Buddha originaire de Ceylan, que Phra: Rüàng aurait rapportée de Ligor et que les principautés thaï du Nord se disputèrent dans le courant du XIVe siècle. Ces deux textes ont une valeur historique très médiocre. L'auteur, qui a prétendu faire œuvre poétique en entremêlant au récit en prose des parties versifiées, a sacrifié la précision chronologique au souci du merveilleux, et ses ouvrages sont en tous points inférieurs à la *Jinakālamālinī* de Ratanapañña.

Une certaine incertitude semble régner parmi les érudits siamois au sujet de l'auteur et de la date de cette *Jinakālamālinī*. Le *Phōngsâvadan Yônok* (p. 200), importante compilation qui donne généralement des renseignements assez exacts [3], dit que Ratanapañña était chef du monastère Bodhārāma de Xieng-maï. Dans la préface de l'édition de la *Jinakālamālinī* publiée à Bangkok en 1908, le Prince Damrong, s'appuyant sur un passage du *Phōng-sâvadan Yônok* (p. 263) tiré lui-même de la *Jinakālamālinī* (p. 155-156), suppose que le Ratanapañña en question est un des deux moines du même nom qui en 1511 vinrent l'un de Lāmpang, l'autre de Phujao, pour prendre part à la pose des bornes sacrées du Pupphārāma de Xieng-maï [4]. Mais je ne saisis pas très bien en quoi ce fait permet de mettre en doute le témoignage du colophon de la *Jinakālamālinī* qui dit nettement que l'ouvrage a été écrit

---

(1) *Tāmnān Phra: Sihing*, Introd., p. 2.

(2) Cela est certain pour le *Cāmadevīvaṃsa*, du moins l'auteur le dit-il dans son introduction :

. . . . vattayissāmi cārikaṃ
Vatthūnaṃ nagaraṃ rammaṃ Haripuñjeyyanāmakaṃ
. . . . .
Cārikaṃ bhāsamānānaṃ Deyyabhāsānusāranaṃ
Taṃ bhāsaṃ lahukaṃ hoti nānurūpaṃ Jīmaṃ pari-
vattayissāmi taṃ bhāsaṃ Pāḷibyañjanaṃ akkharaṃ.

(3) Par Phya Prasakit Krâchâp Bangkok, 1907.

(4) Du Bodharama selon la *Jinakālamālinī* (p. 155-156).

en 1516 par Ratanapañña résidant dans le Ratanamahāvihāra de Xieng-maï [1]. Même si l'on se refuse à admettre l'existence d'un troisième moine du même nom, rien n'empêche de supposer que l'un des deux Ratanapañña venus de Lampang et de Phujao se soit établi au Ratanamahāvihāra entre 1511 et 1516. Il est à vrai dire un autre fait qui pourrait rendre suspect le témoignage du colophon : cet ouvrage qui aurait été écrit en 1516, rapporte des événements postérieurs à cette date, jusqu'en 1527. Mais cette contradiction n'est qu'apparente et s'explique sans peine. Primitivement, le récit s'arrêtait bien en 1516, sans doute à la fin du chapitre : *Construction de la muraille d'enceinte de Haripuñjaya*, ou au début du chapitre suivant (p. 164). Une preuve formelle que le texte primitif a bien été écrit en 1516 et se terminait par conséquent à cette date, nous est fournie par une phrase du chapitre intitulé *Histoire du roi Maṃrāya* (p. 119) : « La nouvelle ville de Khelāṅga fut fondée en c. s. 663, année du Bœuf (1301 A. D.). Depuis cette date jusqu'en c. s. 878 (1516 A. D.), cinquante-cinq rois régnèrent dans cette ville, pendant 215 ans. » Cette date de 878 = 1516 n'est pas prise au hasard, c'est évidemment celle à laquelle l'auteur écrivait. Si la recension qui nous est parvenue poursuit son récit jusqu'en 1527, c'est tout simplement que le texte primitif a été continué et complété, soit par Ratanapañña lui-même, soit par un de ses confrères.

Le *Jinakālamālinī* se donne comme une histoire du bouddhisme. Tout le début, consacré au récit succinct des naissances antérieures du Buddha et de sa dernière existence, des trois grands conciles, et de la propagation de la foi dans l'île de Ceylan, s'inspire des textes canoniques et du *Mahāvaṃsa*, mais d'une façon très libre. A mesure que l'auteur avance dans sa narration son horizon se rétrécit ; de Ceylan il passe aux pays thaï, plus spécialement au royaume de Xieng-maï, et il finit même par ne plus s'occuper que des événements intéressant la secte spéciale à laquelle il appartient. Au lieu d'une histoire du bouddhisme, Ratanapañña nous donne la chronique religieuse de son pays, les annales de son couvent. L'historien ne perd pas au change, et l'abondance, la précision des détails font de cet ouvrage un document très précieux.

---

(1) P. 187.
Narinde so mahipālo sāsanajotanatthiko
Ratavane vihāramhi kāresi kuṭiyaṃ subhaṃ
Vasanto yati yo tattha tena raññupatthambhito
Paññāratanaṃ ass'eti Ratanapaññasaññito
Tevisatibbasso so va antovasse vasaṃ tadā
Jinakālaṃ vadhitvāna gantham akāsi yaṃ subhaṃ

P. 188 : *Icc'evaṃ satthu parinibbānato vassānaṃ saṭṭhiadhike dvisahassaparimāṇe aṭṭhasattatiadhike ca aṭṭhasatasakarāje musikasaññite saṃvacchare Jinasāsanassa ciraṭṭhitatthaṃ viracite'yaṃ gantho Jinakālamālīnāmaparipuṇṇo ti.*

Un des chapitres de la *Jinakālamālinī* est consacré à l'histoire du Phra: Këo ou Buddha d'émeraude, cette fameuse statue dont l'origine est attribuée à Nāgasena, et que les principales villes du Siam possédèrent successivement. Cette légende est racontée tout au long dans deux opuscules de date incertaine, qui ne sauraient toutefois être antérieurs à la fin du XVe siècle (1), le *Ratanabiṃbavaṃsa* de Brahmarājapañña (2) et l'*Amarakaṭabuddharūpanidāna* d'Ariyavaṃsa. Ces récits coïncident avec celui de la *Jinakālamālinī*, mais les trois érudits ne semblent pas s'être copiés les uns les autres. Ils ont plutôt puisé à une source commune, rédigée probablement en langue indigène (3).

Le même Ariyavaṃsa qui vient d'être cité est encore l'auteur d'un *Aḍḍhabhāgabuddharūpanidāna* qui relate les avatars d'une autre statue du Buddha (4).

Pour terminer cette revue des ouvrages pālis écrits en pays thaï, il faut citer le *Saṅgītivaṃsa*, composé par Vimaladhamma en 1789, dont j'ai déjà eu l'occasion de m'occuper (5).

---

(1) Ils suivent en effet les aventures de la statue jusqu'à son installation à Lămpang dans la seconde moitié du XVe siècle. D'autre part Ariyavaṃsa, dans son *Aḍḍhabhāgabuddharūpanidāna* rapporte des événements un peu postérieurs à 1479.

(2) Il avait 23 ans, était moine depuis 2 ans, et vivait, d'après le colophon, à *Sirijanālaya* (Sătxānalăi ?) dans le monastère du *Mahādhammarājapabbata* :

Sirijanālaye ramme selasopānasobhite
Ramaṇīye Mahādhammarājābhidhānapabbate
Vihāre vasatā Brahmarājapaññāvhayena ca
Dvivassikena tevisaāyuna bhikkhunā ...

(3) Cela est certain pour l'ouvrage de Brahmarājapañña, qui le dit expressément au début :

Paramparābhataṃ tassa dassetuṃ pubbacāritam
Nayavidūhi viññūhi syāmabhāsāya kāritaṃ
Taṃ nissāya karissāmi pāḷiyā cāritaṃ imaṃ
Ratanabimbavaṃsavhaṃ matiyā va yathābalaṃ

(4) Incipit : *Nāthasambuddhaṃ pavaraṃ sasaddhammaguṇuttamam*
Ariyavaṅso nāmāhaṃ abhivandiya racissaṃ
Yathābalaṃ samāsato Aḍḍhabhāganāmakassa
Buddharūpassa nidānaṃ taṃ suṇātha sādhukan ti.

(5) *Une recension pālie des Annales d'Ayuthya*, *BEFEO.*, IV, 3.

SENTENCES ET PROVERBES CAMBODGIENS

RECUEILLIS

Par le Docteur PANNETIER.

---

1. *À vèk kẻ si kròm phnèk, à vèk mữn dẽñ khluon.*

Pauvre louche, on te mange [le riz] sous les yeux, ô pauvre louche, tu ne t'en doutes pas.

La louche personnifiée représente l'effort modeste jamais récompensé, le « sic vos non vobis », ou encore l'homme aveuglément confiant et fatalement ridicule que l'on berne.

2. *Kồṃ ồy čứơ mékh, kồṃ ồy čứơ phkày, kồṃ ồy čứơ kồn thà kmãn sàhày, kồṃ ồy čứơ mdày thà kmãn baṃnồl.*

Ne te fie point au ciel, ne te fie point aux étoiles, ne te fie point à ta fille qui prétend n'avoir pas d'amoureux, ne te fie point à ta mère qui prétend n'avoir pas de dettes.

3. *Sóv slăp bà kồṃ ỏy slăp mé, lõñ tuk kandàl tonlé kồṃ ỏy phlơñ čhèḥ phtáḥ.*

Périsse le père plutôt que la mère, coule la jonque en plein fleuve pourvu que la maison ne brûle pas.

4. « *Kòk kòk* » *sĕk tè mãt tradòk, čhaèt è pòḥ krabĕi.*

« *Kòk kòk* » seule s'use la bouche de la clochette (1), mais c'est la panse du buffle qui s'emplit.

5. *Ĕit daṃbau hau čomñư, daṃbau mữn čhư yok čhơ čåk.*

Tu n'as pas de plaie, tu appelles le mal ; ta plaie ne te fait pas souffrir, tu prends un bout de bois et la piques.

L'homme est l'artisan de son propre malheur, il préfère la douleur à un bonheur monotone.

---

(1) Clochette en bois que l'on suspend au cou des bestiaux ; *kòk kòk* est une onomatopée qui figure le son de cette clochette.

6. *Koy dĕk, dàs koy ày añka.*

La douane dort, tu l'éveilles pour lui donner ton riz.

A rapprocher du proverbe « chercher des bâtons pour se faire battre ».

7. *Rotèḥ bàk mïn kït, tou kït è kò luè dàñ.*

Ta charrette est cassée, peu te chaut ; tu es absorbé à regarder ton bœuf qui fait des obscénités.

Insouciance de l'homme, et particulièrement du Cambodgien ; en pleine situation critique il s'occupe de tout ce qu'il y a de plus futile.

8. *Sàč mïn bàn si, yok chaĕñ mok phyuor ka.*

La viande tu ne l'as pas mangée, et tu prends l'os (pour en faire un crochet) pour te pendre.

Même sens que : « dans la rose chercher l'épine ».

9. « *Mnou mnou* » *tou yok čăr pnou mok tbiet khliek.*

Tu es bien tranquille ; à quoi bon aller chercher la résine de *pnou* (1) pour la serrer sous ton aisselle ?

Garde-toi de te mêler de ce qui ne te regarde pas.

10. « *Mnou mnou* » *tou yok skar phñò nïñ sramòč.*

Tu es bien tranquille ; pourquoi prendre du sucre pour le confier aux fourmis ?

Même sens.

11. *Ĕit mïn ĕit yok ka lo antăk.*

Tu es bien tranquille ; pourquoi essayer ton cou au lacet ?

12. *Kòmpròk si phlè lvā čòmpăk ka tā, tou phsà è kdĕt čhlus.*

L'écureuil a mangé la figue, c'est au gosier du canard qu'on la trouve, et c'est au derrière du chevreuil qu'il en cuit.

Enchaînement bizarre de circonstances qui exprime bien la tournure inattendue prise quelquefois par les affaires de justice au Cambodge.

13. *Čhkè prüḥ mïn dèl khàṃ.*

Chien qui aboie ne mord pas.

14. *Čhkè khàṃ ày rok mčàs, kò čhkèḥ ày rok nāy.*

Cherche le maître du chien qui mord, cherche le gardien du bœuf qui donne des coups de corne.

Adresse-toi bien à qui de droit.

---

(1) Oranger du Malabar, dont la résine est gluante.

15 *Čăṅ pĭsà òy rok anlŏk, čăṅ sranŏk òy nứơy.*

Tu veux manger, prends des légumes ; tu veux jouir, prends de la peine.

A rapprocher de : « Comme on fait son lit on se couche ».

16. *Čaṃnĕi čròn mŭkh čròn pĭsà, kŏn čròn bà čròn loa.*

Menu varié est savoureux, paternité variée engendre de beaux produits.

17. *Kŏ lứơn sĕk ka, srĕi loa sĕk kuth.*

Bœuf vite cou pelé, femme jolie vite usée.

On trahit ses qualités comme ses défauts par quelque indice extérieur.

18. *Prăč àṅ prăčñă, romăs àṅ banlà, khlà àṅ prei, daṃrĕi àṅ ronăm, trĕi àṅ tứk, tăhăn àṅ sĕk, pamĕk àṅ pĕṅ.*

L'asile du savant c'est la science, du rhinocéros le buisson, du tigre la forêt, de l'éléphant la brousse inondée, du poisson la rivière, du brave la mêlée, du buveur la coupe.

19. *Căs àṅ slăp, păl àṅ kăp, kmeṅ àṅ yŭṃ.*

Le vieillard se réclame de ses ans (littéralement : de sa fin prochaine), l'adolescent de sa vigueur (à frapper), l'enfant de ses larmes.

20 *Tứk hór tàm pralày, tonsày bòl tàm pralòḥ.*

L'eau suit la rigole, le lièvre la sente.

21. *Măn pralày tơp tứk vă hór.*

Il y a une rigole, c'est pourquoi l'eau coule.

Pas d'effet sans cause.

22. *Toṃpŏk vă tou tơp pnou vă črŭḥ.*

Le crochet va, c'est pourquoi l'orange tombe.

Même sens.

23. *Phlơṅ chèḥ tè pi saṃràm.*

Il faut de la paille pour qu'un feu brûle.

« Pas de fumée sans feu ».

24. *Slĕk chơ črŭḥ mứn dèl čhñày pi kŏl.*

La feuille ne tombe jamais bien loin du tronc.

Sens de : « Tel père tel fils ».

25. *Năk yòṅ kŭn krŏḥ tàm răsĕi čaukraṃ kdĕi tàm păk.*

Le bonze tire l'horoscope d'après les signes du zodiaque, le magistrat juge d'après les plaintes (la forme dans laquelle elles sont présentées).

On sait que le juge cambodgien est très formaliste.

26. *Kòt cā conlên mŭn khpom dĕi, thvò cā montrĕi mŭn khpom prăk, thvo cā cān chlăk mŭn khpom cho.*

Si tu nais ver, tu n'as pas la répulsion de la terre ; si tu es fonctionnaire, celle de l'argent ; si tu es sculpteur (sur bois), celle du bois.

27. *Kòt cā krapo mŭn lên ak kruos, thvo cā caukram mŭn lên nĭyāy huos, thvo cā năk buos mŭn lên tróv àbàt.*

Né caïman, tu ne peux éviter d'avaler du gravier ; magistrat, de parler trop ; bonze, d'être en état de péché.

28. *Kòt cā năk cambăn kŏm òy rā sĕk, kòt cā năk pamĕk kŏm òy rā pên.*

Si tu es né guerrier, ne refuse pas la bataille ; si tu es né buveur ne repousse pas la coupe.

29. *Kò kê mŭn, uot tè kò ĕng.*

Tu ne vantes pas le bœuf d'autrui, tu vantes celui que tu possèdes.

30. *Čĕnčĕm monŭs òy mol cĕt, čĕnčĕm sắt òy mol cankŏm vā.*

Si tu nourris des hommes, observe leur cœur ; si tu nourris des animaux, observe leurs dents (canines).

31. *Nĭyāy kdĕi òy mol mātrà nĭyāy kàr òy mol tomnoñ.*

Pour parler d'un procès, il faut voir la loi ; pour parler d'une affaire, il faut en voir l'enchaînement.

32. *Monŭs khlăñ tŭk cā robañ, monŭs kàc tŭk khnañ, monŭs kòñ tŭk cā samràh, monŭs slót tŭk cā robăñ.*

De l'homme fort fais une barrière, de l'homme méchant fais un soutien, de l'homme arrogant fais une frontière, de l'homme bon fais un manteau.

33. *Bò kàč kàč òy kê kòt, bo chòt chòt òy kê knĕt.*

Si tu es méchant, sois-le assez pour qu'on te respecte ; si tu es naïf, sois-le assez pour qu'on te prenne en pitié.

34. *Dĕñ chñòy pi pròh dañ, kòn chkoñ pi prôk bà.*

L'herminette taille de travers par la faute du manche, l'enfant est désagréable par la faute des parents.

35. *Phlè tralàč kŏñ mān bandól, monŭs tāñ mul kŏñ mān cĕt.*

Pas de courge sans chair, ni d'être humain sans cœur.

36. *Ĕm cāñ iem, sñiem cāñ samdĕi.*

Plutôt fermer la bouche que de l'ouvrir (1), plutôt se taire que de parler.

A rapprocher de : « La parole est d'argent et le silence est d'or ».

---

(1) *Ĕm, iem*, onomatopées.



37. *Nīyāy vŭp pratŏp prei, nīyāy thṅai prei mān tračĭek.*

Si tu parles la nuit, ferme donc la forêt ! Si tu parles le jour la forêt a des oreilles.

Se taire est de toute façon préférable.

38. *Ropœs dai phtei chuĕt.*

Doigts actifs, ventre plein.

39. *Khlān kŏṃ àl si.*

Quand tu as faim, ne te hâte pas de manger.

Ne te hâte pas de réaliser tes désirs de crainte de tout compromettre par ton empressement.

40. *Dek yŭp kŏṃ nīyāy nŭ̆ṅ srĕi.*

Quand tu es couché la nuit ne converse pas avec ta femme.

De crainte des indiscrétions ; on sait que les cases cambodgiennes sont sur pilotis et qu'on peut aisément pénétrer en dessous.

41. *Bāṅ Prăḥ tou saṃpăḥ è bàyàp, bāṅ bănh mohàprăsàt tou nou prei saṃsàn, bāṅ pāk samončiprāhm tou yok è pāk pāl.*

Renier le Buddha pour adorer une idole, rejeter son palais pour habiter la forêt, rejeter la parole des sages pour croire la parole d'un enfant.

42. *Baṃnāi nŭ̆ṅ bap ŏy čhaàp māt.*

A tant faire que de pécher, rassasie ton envie.

43. *Luk prahŏk ŏy kap kliek.*

Si tu fais tant que de plonger ta main dans le *prahŏk* (pate fermentée de poisson malodorante), que ce soit jusqu'à l'aisselle.

44. *Dal kŏmpoṅ lŏṅ tuk.*

Faire naufrage en arrivant au port.

45 *Poṅ mān kŏṃ čŏl nŭ̆ṅ thma.*

Que l'œuf ne combatte pas avec la pierre.

La lutte du pot de terre et du pot de fer.

46. *Kŏṃ rā mŭkh dĕṅ, kŏm totŭ̆n mŭkh sĕk.*

Ne croise pas le tranchant de la hache, ne croise pas la marche d'une armée [1].

A peu près même idée que ci-dessus : ne te heurte pas à plus fort que toi.

---

(1) C'est un mauvais présage pour une armée cambodgienne d'être ainsi croisée, et le meurtre de l'imprudent seul peut le conjurer.

47. *Sla òy sàp, añkũy òy tăp, prăčñà òy vei, samdĕi òy khpos.*

Que ta sauce soit douce, que ton siège soit bas, que ton intelligence soit prompte, ton langage élevé.

48. *Kàp bampoñ roñ tư̆k phlien.*

Couper un bambou pour recueillir l'eau de pluie.

Se contenter d'une situation médiocre (alors qu'on pourrait prétendre à mieux).

49. *Bơ̆ lư phkor, kŏm̦ àl čàk tư̆k bampoñ čŏl.*

Parce que tu entends le tonnerre (précurseur de la pluie), ne te presse pas de jeter l'eau de ton bambou (pour la changer).

A rapprocher de : « Ne pas lâcher la proie pour l'ombre », « Ne pas vendre la peau de l'ours avant de l'avoir tué ».

50. *Thvơ srè òy mơ̄l smau, tŭk dàk kón čau òy mơ̄l phau sandàn.*

Pour faire la rizière, regarde d'abord l'herbe : pour établir tes enfants, regarde l'origine des familles.

51. *Kdau rok vèk, tračăk luk nư̆ñ dai.*

Pendant que c'est chaud, tu as recours à la louche ; à peine est-ce froid que tu la rejettes pour te servir de tes doigts.

On s'empresse de faire fi de l'assistance d'autrui dès qu'on se croit tiré d'affaire.

52. *Puč kô čralèñ, puč srĕi pdĕi lèñ, puč sĕs kru bĕi, puč čhkè băñ mčas.*

De la race des bœufs *čralèñ* (bœuf indocile), de la race des femmes répudiées, de la race des élèves qui ont eu trois précepteurs, de la race des chiens infidèles.

S'emploie en parlant de gens d'un commerce peu sûr.

53. *Krabĕi snêñ kèk, monŭs phnêk èk, krapơ kàm̦bŏt kantŭy.*

De la race des bœufs aux cornes torses, des hommes borgnes, des caïmans sans queue.

S'emploie en parlant de personnes méchantes.

54. *Čŏl stư̆ñ tàm băt, čŏl tuk tàm kŏmpoñ, čŏl srŏk tàm pratês.*

On entre dans l'estuaire de la rivière en suivant ses méandres, on accoste la jonque au débarcadère, on pénètre dans le pays par les pays frontières.

Il faut savoir se plier aux circonstances, se façonner aux usages du pays.

55. *Tuk bèk čă tuk kŏt, tuk kŏm̦bŏt čă tuk ño.*

Une pirogue fendue devient une pirogue étanche, et une pirogue retapée, une pirogue de course (recourbée en gondole).

Quand on emprunte un objet usagé, on s'expose à s'en voir réclamer un neuf.

56. *Aṃbèñ bèk rok aṃbèñ na dǒč.*

Tu m'as cassé mon tesson, cherche m'en un identique.

Chose impossible à trouver et dont on ne peut s'acquitter que par l'achat d'un ustensile neuf.

57. *Sàp muy dai, prai muy čĕp.*

[Te plains-tu que ta sauce est] douce ? [on répond infailliblement] qu'on y a mis une poignée de sel ; qu'elle est trop salée ? ce n'est qu'une pincée [qu'on prétend y avoir mis].

58. *Rŭoč bàt thà trĕi ras, bàn tăñ ăs thà pranŭot.*

Manqué, c'était un *ras* (calap) ; pris, ce n'est qu'un *pranŭot* (petit poisson insignifiant).

59. *Khơñ čhơ pŭk kŏṃ àl toṃlăk trapŏk añkŭy.*

Tu vois le bois pourri (en surface), ne te hâte pas d'y poser ton derrière pour t'asseoir.

Ne te hâte pas de mépriser quelqu'un en le jugeant sur sa première apparence modeste. — A rapprocher de : « L'habit ne fait pas le moine ».

60. *Tăhân sbèk dăč, khlàč sbèk svĕt.*

Brave, peau tailladée ; lâche, peau indemne.

61. « *Tăk tăk* » *pĕñ aṃpoñ,* « *čhŏñ čhŏñ* » *kŏṃpŭp ăs.*

« *Tăk tăk* » (onomatopée) goutte à goutte le bambou s'emplit ; « *čhŏñ čhŏñ* » (onomatopée) à plein jet tout se renverse.

A rapprocher de : « Petit à petit l'oiseau fait son nid ».

62. *Ronăp* (¹) *băk krăn nŭñ čuos, tè măt vă huos kŏmpŭp prăk.*

Plancher cassé est facile à réparer, langue trop longue il en coûte.

63. *Čaṃpŭp čơñ kŏñ păt, bơ kŏṃpŭp măt băñ prăk.*

Si tu fais un faux pas, tu te redresses ; mais si tu as une parole imprudente, il t'en coûte.

64. *Dĕñ knă nou kră kra, saṃbŏr loa nou khè kàdĕk.*

C'est dans le danger qu'on connaît ses amis, c'est au mois de *kàdĕk* (²) qu'on connaît un joli teint.

(¹) C'est le lattis en bambou des cases sur pilotis, sur lequel s'écoule la plus grande partie de la vie du Cambodgien.

(²) Novembre, mousson sèche. Cette mousson, en desséchant la peau, fait ressortir les diverses lésions cutanées.

65. *Mŭs mŭs kèḥ čhnăṅ bày thlŭh.*

Sainte-Nitouche qui troue la marmite en grattant pour en tirer le riz.

66. *Rohâs tè măt, trakăk slă̂p sdôk.*

Très fort en paroles seulement, impotent pour faire un pas.

67. *Monŭs kôṃ mơl ṅăy mŏnŭs.*

Homme, ne méprise pas l'homme.

68. *Prahès vă bắt, prayắt vă kŏṅ.*

La négligence ruine, la surveillance épargne.

69. *Črơn čèḥ robèh kbăč.*

Celui qui a trop de talent fait tomber les moulures.

A rapprocher de : « Le mieux est l'ennemi du bien », « L'excès en tout est un défaut ».

70. *Nă̂k măn kôṃ ar, nă̂k kra kôṃ thap, măn mưn dèl bĕi ta, kra mưn dèl bĕi căt.*

Riches ne vous réjouissez point, pauvres consolez-vous : la richesse n'atteint pas trois générations, la pauvreté trois renaissances.

71. *Khlòk lĕ, aṃbèṅ andèt.*

La calebasse va au fond de l'eau, le tesson surnage.

Cas de l'homme puissant qui déchoit, de l'humble qui s'élève.

72. *Pras pi daṅrêk, tou phaèk lơ puk.*

Il vient à peine de quitter la palanche qu'il se prélasse sur des matelas.

Homme parvenu.

73. *Ṅơy vă skak, òn dắk kră̂p.*

Dressé, il est vide ; prosterné, il porte son grain (le riz).

74. *Prăč čŏḥ rondau, khlau lơṅ suor.*

Le savant tombe dans l'abime, l'ignorant monte au ciel.

Aux innocents les mains pleines.

75. *Căṅ čèḥ òy saṃlăp ăcăr, căṅ bàn phlè phkăr òy yok phlơṅ dŏt kŏl.*

Si tu veux apprendre, gagne l'affection de ton maître ; si tu veux activer la floraison d'un arbre, flambe son pied.

76. *Trakŏl sa căt, măyăt sa khluon.*

La distinction tient de famille, la conduite est personnelle.

77. *Kǒṃplāñ slǎp pi prŏḥ mǎt, khvĕk slǎp pi prŏḥ ǎc.*

Le poisson *kǒṃplāñ* (¹) périt par son cri, le crabier périt par sa fiente.

On est l'artisan de son malheur.

78. *Prờ antoṅ tou čaṃhŏṅ phok.*

Charger l'anguille d'aller fouiller la vase.

Charger un voleur de veiller au trésor, « enfermer le loup dans la bergerie ».

79. *Khĕṅ òy at, khsat òy rok, òy čròn kǒṃ yok, khlàč čôl òy čĭt.*

Furireux, contiens-toi ; misèreux, aide-toi ; si on te donne beaucoup, ne prends rien ; si tu as peur, marche droit sur l'objet de ta peur.

80. *Kĕ khǒs kǒṃ àl ar, kĕ sator kǒṃ àl uot.*

Ne te hàte pas de te réjouir des fautes d'autrui, ne te hâte pas de t'enorgueillir des témoignages d'estime qu'on t'adresse.

81. *Thvơ srè tǎn kdau dĕi, čǎṅ srĕi tǎn kdau čĕt.*

Pour faire la rizière, profite du moment où la terre est chaude ; pour prendre une femme, profite du moment où ton cœur est chaud.

A rapprocher de : « Battre le fer tant qu'il est chaud », « Ne pas remettre au lendemain ce qu'on peut faire le jour même ».

82. *Lĕṅ nĭṙn kmĕṅ vā bǎk yos, lĕṅ nĭṙn pos vā khǎm dai, lĕṅ nĭṙn čǎs vā čaṅrai.*

Jouer avec les enfants, c'est te déconsidérer ; jouer avec les serpents, c'est te faire mordre ; jouer avec les vieillards (irascibles), c'est te faire injurier.

83. *Svà mĭṙn bǎṅ biem, Siem mĭṙn bǎṅ kbuon, Yuon mĭṙn bǎṅ pŭt, Khmèr sŭt trŭt mĭṙn bǎṅ čĕčŏv.*

Le singe ne laisse point le jeu de ses bajoues, le Siamois ses manuels, l'Annamite sa simulation, le Khmèr rustique ses cancans.

84. *Andàt čā ǎr kanlaṅ, bǎṅ trǎp thon phaṅ pi prŏḥ andàt.*

Le pouvoir de la langue est illimité ; et si tu perds tes biens, c'est aussi par ta langue.

A rapprocher de : « La langue est la meilleure et la pire des choses ».

85. *Sǎt daṅkè slǎp dòysà pròs.*

La tique périt avec le cerf.

L'homme humble a sa fortune liée à celle de son protecteur.

(¹) Ce poisson fait entendre un certain bruit en nageant à la surface de l'eau ; la fiente blanche du crabier est révélatrice de sa présence.

86. *Čaufày mãn bỏn khỗn mãn sàk, čaufày abbàlåk khỗn thlåk andồñ.*

Quand le maître a du pouvoir, les clients ont des dignités ; quand le maître déchoit, les clients sont précipités dans le puits.

87. *Dèl čhư ỏy rõs tou thvày čã kỏ, čã hờy rõs črañò poñ mãn muy sdày.*

Pour guérir pendant la maladie, c'est un bœuf que tu offres (en sacrifice) ; sitôt remis sur pied, un œuf, tu le regrettes.

88. *Kàl dèl čhư thñõn yok damrẽi tou bãn, dãl čomñư srãn yok poñ mãn tou thvày.*

Pendant que tu es gravement malade, c'est un éléphant que tu fais vœu d'offrir (en sacrifice) ; sitôt que tu es mieux, ce n'est plus qu'un œuf que tu offres.

89. *Kồm ar nữñ yos, kồm čã tükh dbẽt thlas.*

Ne te réjouis point des honneurs, ne t'afflige point des disgrâces.

90. *Nĩrãs kồm mnẽñ, tükh kồm kồmdẽñ, khẽñ kồm tontẽñ, mĩt kồm bandeñ saäp kồm phyãbàt.*

Ne t'afflige point des séparations, ne t'abandonne pas à tes misères, ne ressasses point tes colères, ne repousse pas tes amis, ne souhaite pas de mal à tes ennemis.

91. *Lùoč kê vã thlẵp dai, dek thñai vã thlẵp phnêk.*

La main s'habitue à voler comme les yeux à faire la sieste.

92. *Nẵk dẽñ dãp mữn smờ nẵk prasẵp muy.*

Dix qui savent ne valent pas un qui pratique.

93. *Khluon tãp kồm tòñ, dai khlẽi kồm čhôñ òp pravà phnom.*

Tu es trop petit, à quoi bon te hisser ? Tes bras sont trop courts, à quoi bon vouloir embrasser la montagne ?

« Ne forçons point notre talent ».

94. *Kồm bỏh santuč romlom phnom.*

Ne jette pas ta ligne de l'autre côté de la montagne.

Crains de mécontenter l'autorité dont tu dépends en passant par dessus elle pour t'adresser directement à l'autorité supérieure.

95. *Damrẽi sàr slẳp tou yok čañé bẵñ.*

Le rois des éléphants est mort, et tu prétends masquer son cadavre avec un van.

Multiples applications, notamment le cas de l'inculpé qui offre à ses juges une prime de corruption insignifiante et ridicule.

96. *Ós tuk kồm̦ òy khơñ dàn, ĉàp trĕi òy bàn kồm̦ òy laăk tūk.*

[Réussir à] traîner la jonque sans laisser de trace, prendre du poisson sans troubler l'eau.

Impossibilité, ou résultat d'une habileté extrême.

97. *Dam̦rĕi phồn prayũñ dòm ĉhơ.*

L'éléphant qui s'enfonce s'accroche aux arbres.

Inutiles les appuis fragiles dans les affaires graves ; ce sont de puissants protecteurs à qui on doit s'adresser pour qu'ils ne soient pas entraînés dans la chute.

98. *Rotĕḥ båk trañ nà, loĕt smau trañ nồḥ.*

Où la charrette casse, l'herbe est foulée.

Gare aux petits quand un grand fait une chute.

99. *Ĉam̦bàp nữñ lồk sañkh kồm̦ khlaĉ pråḥ kes.*

Si tu luttes avec un bonze, il ne faut plus respecter sa tête.

La tête du bonze est sacrée ; il est indispensable de faire abstraction de ce caractère, si on tient à lutter à conditions égales.

100. *Dek phñà sdòk, lơ truñ èñ.*

Être couché sur le dos et se cracher sur la poitrine.

Même sens que « cracher en l'air pour que cela vous retombe sur le nez ».

101. *Thvơ srè nữñ tửk, thvơ sĕk nữn bày.*

Il faut de l'eau pour faire la rizière, il faut du riz pour faire la guerre.

A rapprocher de : « L'argent est le nerf de la guerre ».

102. *Dĕñ roñkồḥ bòḥ dañ bandòy.*

1er sens : Ta hache est démanchée, tu jettes le manche en même temps.

Sens de : Jeter le manche après la cognée.

2e sens : Si ta hache est démanchée, fixe le manche en cognant verticalement.

L'affaire a pris une direction qui te déplaît ; essaie quand même de la mener à bien en suivant cette direction.

103. *Dĕñ tàm såp, ĉbåp tàm pāk.*

L'herminette équarrit suivant les hâchures (qu'on fait préalablement), la loi prononce suivant les plaintes.

La forme de la plainte a plus d'importance que le fond.

104. *Prờ tou ĉā thbón añĉien, kravieĉ kravien ĉā mien kồm̦bĕt.*

Tu partais pour faire un chaton de bague, et en fin de compte c'est une virole de couteau (que tu obtiens).

Contraste entre les aspirations et la réalité.

105. *Kò skom thnăm prờ.*

Ton bœuf est maigre, sers t'en avec ménagement.

« Qui veut voyager loin ménage sa monture ».

106. *Čañiet čĕt nou mữn bàn, čañiet phtăḥ nou bàn.*

On supporte d'être logé à l'étroit, mais on ne supporte pas d'avoir le cœur comme à l'étroit.

107. *Kồṃ kdĕč sañà pračŏl knā.*

Ne pince pas les fourmis *sanà* qui combattent.

N'excite pas les gens qui sont déjà en conflit. A rapprocher de : « Jeter de l'huile sur le feu ».

108. *Čāñ toñ si roñ kồṃbèk, čāñ dèk hèk nừñ dai.*

L'orfèvre mange sur un plateau cassé, le coutelier mange avec ses doigts.

A rapprocher de : « Les cordonniers sont toujours les plus mal chaussés ».

109. *Pŭt nou hòr, čòr nou čāñ (toñ).*

Tromper est l'art du devin, voler celui de l'orfèvre.

110. *Thvơ srè mữn bâi phčŭor, rāksà tè mŭor si srôv mữn ăs.*

A quoi bon te fatiguer à labourer ta rizière ? Rien qu'en soignant les grains déjà tombés (et qui repoussent), tu en as de reste.

111. *Mān poñ lơ čañrŭk srôv.*

La poule pond sur le grenier à riz.

« L'eau va toujours à la rivière ».

112. *Tữk bàk tou tāp, dĕi khpŏs kandier pun.*

L'eau va toujours vers le bas, les termitières se trouvent sur les terres hautes.

113. *Kò muy ka yŭp, kò dăp ka lñāč.*

Un bœuf [t'occupe] jusqu'à la nuit, dix bœufs [t'occupent] également jusqu'au soir.

Autant garder dix bœufs qu'un seul.

114. *Bañbòy mữn mơl pràn, dăṃ čañkràn mữn pramàn čhnăn.*

[Vaniteux] aux bras ballants [1], tu ne regardes pas ta personne ; tu plantes un trépied [2] plus grand que ta marmite.

---

(1) C'est le geste classique du vaniteux de théâtre.

(2) Il s'agit du trépied de fortune que plante le Cambodgien en arrivant à l'étape.

115. *Bày saṅkhăt tou pramàt kantòñ čaṃ.*

Le riz d'offrande aux génies (riz de qualité inférieure) qui méprise le *kantòñ čaṃ* (1).

Présomption.

116. *Thnòt bàt pramàt thnòt lei.*

Le palmier trapu qui méprise le palmier élancé.

117. *Pramàt dĕi čăñ lòṅ troṅ.*

Le *pramàt dĕi* (2) qui veut monter sur le treillage.

« La grenouille qui veut se faire aussi grosse que le bœuf ».

118. *Măn komnưt eĭt kŏmnòt.*

Etre plein d'idées, mais ne pouvoir les réaliser.

119. *Čĕt loa kra khluon.*

Bon cœur, pauvre bourse.

120. *Pisà krainà nưṅ khlăn, àkrăk pŏnmàn krainà nưn čĕt.*

Tout est savoureux à celui qui a faim, rien n'est laid à celui qui aime.

121. *Dăp năk ansañ khlòč, knă dŏč sramòč ansañ čhau.*

En se mettant à dix pour cuire l'iguane, on le brûle ; en s'y mettant [en grand nombre] comme des fourmis, il reste crû.

Mieux vaut n'être pas trop nombreux pour faire de bonne besogne.

122. *Lok snà roṃa kaèk.*

On lève l'arbalète pour intimider les corbeaux.

123. *Kur rup khlà bañòl kò.*

On dessine un tigre pour épouvanter le bœuf.

Procédés d'intimidation des autorités.

124. *Bò dòḥ băč ĕi dàṃ, khlà khàṃ băč ĕi čŏl prei.*

Puisque cela pousse, ce n'est pas la peine de planter ; puisque tu es destiné [par la fatalité] à être dévoré par le tigre, il n'est [même] pas nécessaire d'aller dans la forêt.

Fatalisme.

---

(1) Récipient confectionné au moyen d'une feuille, destiné à contenir le riz d'offrande.

(2) Petite plante courte, comestible.

125. *Si sâč dåč mêtà, sèp sårå kmān pāk tleṅ.*

Celui qui mange la chair (des animaux) manque de pitié, celui qui boit de l'alcool parle sans mesure.

126. *Bày kak ka bày, mémåy ka srĕi.*

Le riz froid en est-il moins du riz ? Une veuve en est-elle moins une femme ?

127. *Kǟp nŭ̄ṅ srà, čā nŭ̄ṅ bày.*

La politesse avec l'alcool, l'amitié avec le riz.

Alcool, relations éphémères ; riz, relations durables.

128. *Čāṅ cèḥ òy thvơ čā lṅoṅ.*

Si tu veux t'instruire, fais l'ignorant.

A rapprocher un peu de : « Faire l'âne pour avoir du son. »

129. *Bàn mās kra è kradås véč.*

Tu as l'or, et c'est le papier pour l'envelopper qui te manque.

130. *Čòl sâč sravā čhaĕṅ, tompā tou rŭ̄ṅ bè tou rok sâč vīṅ.*

Tu fais fi de la viande pour prendre l'os ; mais tu le trouves dur, tu retournes à la viande.

131. *Kŭ̄t čròn vā khlāt, dek čròn vā kơt phyāt.*

On perd le fil à force de penser, on tombe malade à force de rester couché.

132. *Bờ mŭ̄n čùoy čèv kǒm yok čơṅ rā tŭ̄k.*

Si tu n'aides pas à ramer, du moins que ton pied ne refoule pas l'eau.

133. *Dek mŭ̄n lŏk kǒm khăm dek.*

Si tu ne peux dormir, ne te force pas à vouloir le faire.

N'essais point de forcer la chance.

134. *Pāt kru kǒm trǎp, čbǎp kru òy yok.*

N'imite pas les travers de ton précepteur, prends ses préceptes.

135. *Čòl aṅka yok aṅkàm.*

Jeter le riz pour prendre le son.

A rapprocher de : « Lâcher la proie pour l'ombre ».

136. *Monūs khĕṅ kǒm òy lāṅ čàn, monūs khlān kǒm òy dåm bày.*

Ne donne pas d'assiettes à laver à l'homme en colère, de riz à cuire à celui qui a faim.

137. *Saåp kǒm òy bāñ, sralåñ kǒm òy khčĕi.*

Si tu hais, ne tire pas (arbalète, arme à feu) ; si tu aimes, n'emprunte pas.

138. *Khluon rŏs robăs kŏñ, khluon slăp trăp lăñ.*

De ton vivant tout se conserve ; après ta mort tout se gaspille.

139. *Nou phtăḥ mdày tĭtei, tou prei mdày ĕā muy.*

A la maison, on se reconnaît deux mères ; au loin (à la forêt), on est frères germains.

140. *Thñŏn nou thma, komra nou kdĕi.*

Lourd comme la pierre, ardu comme un procès.

141. *Khmâs kru kmān pràĉñà, khmâs phĭryā kmān kón.*

Timide avec ton précepteur, tu ne t'instruis pas ; timide avec ton épouse, tu ne procrées pas.

142. *Rœsĕi muy dòrm nou phseñ thnàñ, bañ phaón nou phseñ ĉĕt.*

Les nœuds du même bambou diffèrent entre eux, le cœur des frères diffère également.

143. *Ĉèh ĉbâp mĭn khlàĉ kdĕi, ĉèḥ vĭnei mĭn khlàĉ sañkh.*

Versé dans la procédure, tu ne crains pas les procès ; versé dans le Vinaya tu ne crains pas le Saṅgha.

144. *Nåk lòrn bàn tè bèḥ, nåk pralèḥ mĭn bàn si, nåk nou totê bàn si chaèt.*

Celui qui monte (sur l'arbre) se contente de cueillir ; celui qui égrène ne mange pas ; seul se rassasie celui qui reste les mains vides.

A rapprocher de : « Tirer les marrons du feu ».

145. *Sóv bèk kbàl kŏm òy bèk ĉhnăñ, sóv deĉ ĉaṅkà dăñ kŏm òy srĕi mœl ñāy.*

Plutôt se casser la tête que de casser la marmite, plutôt y laisser son membre que d'encourir le mépris des femmes.

146. *Sralăñ pĕñ pras, saăp ĉumpŭp lœ.*

Ce qu'on chérit vous échappe, ce qu'on déteste on le heurte à tout moment.

147. *Samla mĭn ĉhñăñ òy tè kdau, prapon khmau òy tè kmeñ.*

Si ta sauce est médiocre, du moins quelle soit chaude ; si ta femme est noire, du moins qu'elle soit jeune.

148. *Bàn pi kaèk yok ĉèk tàvau.*

Tu le tiens du corbeau pour le distribuer au coucou.

Cadeau reçu dont on fait présent à une autre personne.

149. *Sóv kắp kǒṃ òy conlo, sóv cě « mě dak toñ còr » kǒṃ òy thà « nê ơ ».*

Assomme plutôt que de faire le simulacre ; traite une femme de « *mě dak toñ còr* » plutôt que de murmurer « *nê ơ* » (menace).

150. *Sóv òy krapơ lép kǒṃ òy cañvà prabèḥ.*

Plutôt être avalé par le caïman que harcelé par le (petit poisson) *cañvà*.

151. *Nữn hà vă s!ăk, nữn khĕắk vă slèñ, nữn lèñ vă pŭṃ bàn.*

Ouvrir la bouche pour l'avaler, cela t'étouffe ; le rejeter, c'est atroce d'amertume ; impossible d'en sortir.

Pilule indigeste, situation insoluble.

152. *Yol ñăt khlăt cbắp.*

Favoriser tes parents c'est t'éloigner de la loi.

153. *Čèḥ mok pi rìen, bàn mok pi rok.*

C'est en travaillant qu'on s'instruit, c'est en cherchant qu'on trouve.

C'est en forgeant qu'on devient forgeron.

154. *Buos dòy vằt, cĕt dòy khluon.*

A chaque pagode ses règles, à chacun ses sentiments.

155. *Srờp tàm phkor, ar tàm phlìeñ.*

S'enthousiasmer du tonnerre [1], se passionner de la pluie.

Sens de : être curieux de tout ce que fait le voisin.

156. *Bǒn bắt dbĕt bàp, lăph bắt dbĕt khò.*

On perd des mérites par le péché, on coupe la chance par la colère.

157. *Phtŭk rotèḥ tàm caṃnŏḥ.*

Charge ta charrette suivant sa contenance.

Il faut savoir se borner suivant ses moyens, ses aptitudes.

158. *Kǒṃ ươñ dòy khval, kǒṃ òn păk pŏl, kǒṃ khvàl dòy srĕi.*

Ne te laisse pas impressionner par les on-dit, ne t'incline pas devant les paroles d'un *pŏl* [2], ne prête pas attention aux propos des femmes.

159. *Căñ bǒn bàn bàp.*

Tu aspires au bien et commets le péché.

« L'enfer est pavé de bonnes intentions ».

---

[1] Le tonnerre, c'est l'annonce de la fête ; la pluie, chère au riziculteur, c'est la fête elle-même.

[2] Anciens esclaves dont la parole avait naturellement peu d'autorité.

160. *Čačơn čăn bân lăph, ren bât thŏn tou.*

En t'obstinant à vouloir forcer la chance, il arrive souvent que tu perds ce que tu possédais.

« L'avarice perd tout en voulant tout gagner. »

161. *Tĕč trăp àp pràčñà.*

De faibles ressources nuisent au savoir (ou plutôt à la faculté de s'instruire).

162. *Mnăḥ băt mĭt ĕit năk čă phau, krev krĕt khô khou roṃèñ bât añ.*

L'homme acariâtre perd ses amis, et seul désormais, constamment en furie, il finit par disparaître.

163. *« Trŏk, trŏk » năk srŏk mơl ñăy, rolăs kuth khčăy măn ôt măn phăn.*

Sois humble dans ta mise, et les habitants du pays te méprisent ; sois impudent, tu fais la pluie et le beau temps.

164. *Slŏt slâp, viec vor măn phăp àyŭh yưn yuv.*

Le timide succombe, l'impudent a le succès et atteint un grand âge.

165. *Kô daṃbau khnañ kaĕk hơr roṃloñ roṃphăy kantŭy.*

Le bœuf a une plaie sur le dos, le corbeau (qui l'a vu) vole au-dessus en le dépassant, le bœuf se bat les flancs de sa queue.

Coupable qui se voyant soupçonné trahit des signes d'inquiétude. « Qui se sent morveux se mouche ».

166. *Slâp dôč pŏs, rŏs dôč añkèp.*

Il meurt comme un serpent, il vit comme une grenouille.

S'applique au Cambodgien. Bien qu'il soit inoffensif comme une grenouille, toute occasion est bonne à ses maîtres pour le traiter comme une bête malfaisante.

167. *Kŏṃ si bày nữñ monŭs chkuot, kŏṃ kăč ŏs prakuot nữñ daṃrĕi.*

Ne t'aventure pas à manger avec un fou, ne rivalise pas pour casser du bois avec un éléphant.

Choisis les gens avec qui tu entreprends quelque chose.

168. *Si bày nữñ ponlư tien, nĭyăy nữñ monŭs măn robien, sàbày sdâp ; si bày nữñ ponlư kŏl, nĭyăy nữñ monŭs komhal, pŏn kĕ yok añrĕ bŏḥ dơm truñ.*

Dîner à la lumière d'une bougie, parler avec des gens instruits est un régal ; dîner à la lueur d'un tison, parler avec des gens grossiers, c'est recevoir des coups de pilon dans la poitrine.

169. *Khlà kràp kŏṃ ŏy thă khlà saṃpăḥ.*

Le tigre s'accroupit ; ne dis pas qu'il te salue.

170. *Pràč mŭrn smŏr prap, bamrŏr slĕk tračiek phlap mŭrn smŏr à lem lĕm.*

Le savant ne saurait égaler le courtisan, le serviteur craintif (et zélé) ne saurait égaler celui qui fait l'empressé ([1]).

171. *Pràč pŭm smŏr pŭt, bamrŏr lomŏt pŭm smŏr kdĕi kap, mān kŭn pŭm smŏr năk da mān bŏn phăp.*

Le savant ne saurait se mesurer avec l'hypocrite, le serviteur zélé ne saurait se mesurer avec celui qui a su capter le cœur de son maître, le mérite ne saurait se mesurer avec le succès.

172. *Kŏm yok mêkh trăp ankŭy.*

Ne prends pas le ciel pour t'en faire un siège.

Proportionne tes aspirations à tes moyens. A rapprocher de : « Vouloir décrocher la lune avec ses dents ».

173. *Čamnĕi čhnăñ kŏm tŭk saèk, prapŏn tăs phnêk kŏm ŏy dŏr kròy.*

Les mets savoureux, ne les garde pas pour demain ; l'épouse que tu soupçonnes, ne la fais pas marcher derrière toi.

On sait que la femme cambodgienne marche toujours derrière le mari.

174. *Čuoñ čit čā čăñ čuoñ čhnăy, čuoñ kbè răñ ăy răksà phaŏn srĕi.*

Commercer près vaut mieux que commercer loin ; commercer aux alentours de chez toi te permet de veiller sur ta douce compagne.

175. *Văy pŏs ŏy kaèk si.*

Tuer le serpent pour le faire manger aux corbeaux.

« Tirer les marrons du feu ».

176. *Lư tè phkor tou yok è sampŏt čralŏk tŭrk.*

Au seul bruit du tonnerre prendre son sampot pour aller le tremper dans l'eau.

177. *Tŭrk tračăk trĕi kom.*

Quand l'eau est fraîche, les poissons affluent.

Si le fonctionnaire est bienveillant, il attire une nombreuse clientèle.

178. *Dek lơ phlou tou bau dŏh năk datei.*

Coucher sur la cuisse d'une nourrice et aller téter la mamelle de l'autre.

179. *Andŏrk nou čơñ căm ĕi rok čhkè.*

La tortue est à tes pieds ; à quoi bon t'adresser au chien de chasse ?

Ne demande pas à autrui ce que tu peux faire toi-même.

([1]) Littéralement : dont les oreilles sont collées aux tempes (par la crainte, comme le lièvre).

180. *Khpơm Imok čĭḥ daṃrĕi, khpơm kdĕi lŏn čŏñ čhơ.*

Monter sur l'éléphant dans la crainte de se souiller d'excréments, grimper au haut d'un arbre dans la crainte d'un procès.

Gestes inutiles. « Battre l'eau avec un bâton ».

181. *Aksar čā trĕi, saṃdĕi čā èk, lékh čā tô.*

L'écriture est troisième, le verbe premier, le calcul second.

182. *Pèth kô lun, mémöt slăp kón, sóphā čāñ kdĕi.*

Vétérinaire incapable de guérir son bœuf, sorcier qui laisse mourir son enfant, juge qui perd son procès.

« Medice, cura teipsum ».

183. *Thvơ kŭn 100 saṃpou, tôs muy čól tou, rolāy băt băn.*

Tu auras accumulé les bonnes œuvres (littéralement : 100 jonques chargées), mais qu'une seule faute intervienne, tout s'évanouit.

184. *Sóv băñ prăk muy thañ kŏṃ ôy băñ păk.*

Plutôt perdre sa bourse que trahir sa parole.

185. *Kăn ka pŏs ôy khčăp krèñ kralăp khăṃ è prăn.*

Saisis solidement le cou du serpent, de peur qu'en se retournant il ne te morde.

186. *Băn svày nŏy kròč, băn tóč nŏy thoṃ, băn kramŏm nŏy čăs.*

Tu as la mangue, tu délaisses l'orange ; tu as la seconde [femme], tu délaisses la première ; tu as la jeune, tu délaisses la vieille.

187. *Khlau rĕñ saăp čèḥ, khsăt čit čaṃnèḥ saăp năk măn trăp.*

L'homme borné hait l'homme industrieux, l'indigent dépourvu d'industrie hait celui qui possède.

188. *Năk măn răksà khsăt dŏč saṃpŏt păt pi krau, năk pràč răksà khlau dŏč saṃpou măn saṃpàn.*

Riches, ménagez les pauvres comme le sampot dont on s'enveloppe ; savants, veillez sur les ignorants comme la jonque marine veille sur ses sampans.

189. *Pā sdŏk pā sdà năk măn pràčñà krai nà nou măn bŏn phăp.*

Quoi qu'il fasse, celui qui est intelligent arrive toujours à la bonne fortune.

190. *Lư phkor ôy mơl khyal, kdĕi pŭṃ yol kŏṃ ăt kròt.*

Tu entends le tonnerre, regarde d'où vient le vent (avant de croire qu'il va pleuvoir) ; tu ne comprends pas une affaire, ne te hâte pas de te fâcher.

191. *Kòm chlòh nŭ̆n srĕi, kòm čuoñ nŭ̆n montrĕi, kŏm kdĕi nŭ̆n čĕn.*

Ne te dispute pas avec les femmes, ne commerce pas avec les fonctionnaires, n'aie pas de procès avec les Chinois.

192. *Mān tŭkh mohà khsăt, mān tŭkh čau vắt, mān tŭkh srĕi mān rup.*

Il y a des misères de roi, il y a des misères de chef de bonzerie, il y a des misères de femme élégante.

Misères de grands seigneurs.

193. *Nom mŭ̆n dèl thom čăñ năl.*

Le gateau n'est jamais plus grand que le moule.

On ne saurait être plus savant que son précepteur, plus puissant que son maître, meilleur que ses parents.

194. *Ba rotèh trèt trèt dal phtăh, tòñ tăñ dek phlóv.*

En conduisant ta charrette à petit train, tu arrives (chez toi); à fond de train, tu couches en route.

195. *Svèñ rien rok čbăp pŭm smŏ čĕt čă.*

Mieux vaut avoir du bon sens que de se torturer à étudier la loi.

196. *Yol tŏč kòm àl khăm, tòh yol thom kòm àl srày.*

Si tu comprends peu, ne te presse pas d'agir; même quand tu comprends bien, n'agis pas tout de suite.

197. *Dŏr òy mān bĕi, sradĕi òy mān buon.*

Pour marcher compte trois, pour parler compte quatre.

Il faut tourner sept fois sa langue dans sa bouche avant de parler.

198. *Tralàč vā tou ropou vā mok.*

La courge va vers la citrouille, la citrouille va vers la courge (¹).

Phénomènes d'harmonie naturelle, natures faites pour s'entendre même dans leurs oppositions. « Qui se ressemble s'assemble ».

199. *Chmà mŭ̆n nou kandòr lŏñ răč.*

Quand le chat est absent, le rat monte sur le trône.

« Quand le chat est absent, les souris dansent ».

200. *Kŭ̆t rŭoč sĕm kur.*

Calcule d'abord avant de dessiner.

(¹) Il s'agit des jeunes pousses qui s'entremêlent.

201. *Ñāy mün krai nüñ bàn, mān mün krai nüñ nắk da bàn sŏkh, čèḥ kdĕi mün krai nüñ aṃmĕâs srŏk.*

« Facile » est aisé (à dire) à celui qui a trouvé ; posséder est aisé à celui qui a le bonheur ; connaître la coutume est aisé à l'habitant du pays.

202. *Mān tükh sĕñ nük rok tè ñāt.*

Quand tu es dans la peine, toujours ta pensée va vers les tiens.

203. *Dơr òy rompei, añküy òy rompüñ, dek òy čoñčüñ, khĕñ òy pĭcàrnà.*

Quand tu marches, fais attention ; quand tu es assis, réfléchis ; quand tu es couché, médite ; quand tu es en colère, examine.

204. *Čól prei sàt sàhau rok aṃpāv knā mok čhüṃ, dal bàn skar tük khmüṃ, pùon knŏñ phtàḥ si mnăk èñ.*

En pénétrant dans la forêt peuplée de fauves, on s'appelle, on se serre ; une fois en possession du miel, on se cache à la maison pour le manger tout seul.

205. *Čhơ phlè čăñ sanlĕk, trĕi čròn tük laak puṃ čā, trâp čròn prŭoy rāksà, trâp tĕch nà prŭoy riḥ küt.*

L'arbre chargé de fruits porte peu de feuilles, l'eau grouillante de poissons est trouble et mauvaise, la fortune à gérer comporte ses soucis, la pauvreté a ses tourments.

Chaque médaille a son revers.

206. *Mān prei kâṃčàv mān srŏk.*

Le coq sauvage qui chasse le coq domestique.

Le nouveau venu, l'étranger qui refoule le premier occupant.

207. *Čaṃlañ dal tròy, sòy kuth òy.*

Une fois transporté sur l'autre rive, tu te retrousses pour montrer ton derrière au passeur.

208. *Nắk mün kòṃsòy, nắk kròy mān lăph.*

Aux premiers le guignon, aux derniers la veine.

209. *Mān tè yok, ka tè kắč.*

Ta poule il la prend toujours, mais il te coupe la gorge quand même.

Le mandarin.

210. *Sóv sduoč kòṃ òy dắč, küt kàr püṃ tăn srắč kòṃ àl ronthăn.*

Mieux vaut [la corde] usée que cassée ; quand tu n'as pas encore tout pesé dans une affaire, ne te presse pas de conclure.

211. *Bò lùoč kĕ (modañ) vā krăn, tè kĕ tăn (modañ) vā krèl.*

Voler rapporte, mais se faire prendre coûte bien davantage.

212\. *Khlà mĕn khlàč, tou khlàč è ăč khlà.*

Tu n'as pas peur du tigre et tu as peur de sa fiente !

213\. *Dóč khvåk bàn dai.*

(Agir) comme l'aveugle quand il tient.

L'aveugle tient ferme quand il tient, la poursuite lui étant impossible.

214\. *Dóč krapœ voñvén bĕñ.*

(Agir) comme le caïman qui a oublié sa mare.

Ingratitude.

215\. *Dóč kê čĕñčĕm kón khlà.*

(Agir) comme quelqu'un qui élève un jeune tigre.

Être payé d'ingratitude et de mauvais traitements. Le villageois et le serpent.

216\. *À svà mĕn tăn skăl pranoñ.*

C'est le singe qui ignore encore la trique.

217\. *Kŏm òy yok phtáḥ thvœ kdĕi, kŏm òy yok srĕi thvœ kru.*

Ne prends pas ta maison pour en faire une pagode, ne prends pas une femme pour t'en faire un précepteur spirituel.

218\. *Trĕi muy trak, tè saǒy muy saǒy tăñ ăs.*

Dans un panier de poissons, s'il y en a un de pourri, ils pourrissent tous.

219\. *Păk tróv rêñ rĕn, păk pĭt rêñ slèñ.*

Le mot juste est souvent dur [à entendre], le mot vrai est souvent [accueilli comme] du poison [de strychnos].

220\. *Čăñ mĕn kŏt tou bantôs è dèk.*

Artisan (forgeron) maladroit, qui accuses le fer !

221\. *Čhaĕñ srèk, sbèk hau.*

Les os hurlent, la peau clame.

Les remords.

222\. *Măn nà vă khtăt măn nĕḥ vă poñ.*

C'est la poule qui chante qui a fait l'œuf.

223\. *Sralăñ kŏm òy tou ñĕk ñĕk, dal rolĕk sĕm tou modañ modañ.*

Ne fatigue pas tes amis par de fréquentes visites, vois-les de temps en temps quand tu penses à eux.

224\. *Thòk ĕi nou dai, thlai ĕi nou măt, dóč kañ tràč kañ thnoñ.*

Qu'est-ce qu'il en coûte aux mains [de saluer] ? qu'est-ce qu'il en coûte à la bouche [d'être affable] ? qu'importe que la roue [de la charette] soit en bois de *tràč* ou de *thnoñ* ?

Il ne faut être hautain avec personne.

225. *Nāñ Tĕi smà kāñ ri ráḥ saṅkhàñ mĭṙn ŏy ān ćĕt.*

(Agir comme) Nāñ Tĕi, large d'épaules, qui mange aux deux rateliers pour ne froisser personne.

226. *Ćaṃnèḥ ćiḥ ka ĕñ.*

Ton industrie est lourde à tes épaules.

Comme la cangue aux épaules du voleur. S'emploie aussi souvent dans le cas de spéculations malheureuses — Perrette et le pot au lait.

227. *Ćàk ćravā saṃlēñ ćrŭoy.*

En plongeant ta pagaie, vise le cap.

Veille à bien connaître les gens avant de les fréquenter.

228. *Tuk tou kŏṃpoñ nou.*

La barque passe, la rive demeure.

La barque c'est le mandarin, le voyageur ; la rive, c'est le peuple, l'habitant qui se souvient des bons et mauvais traitements.

229. *Bèk mĭt kŏṃ ŏy yok ćā mĭt.*

Ne prends pas comme ami celui qui a déjà trahi l'amitié.

230. *Ćĕt dăć nou srĕi.*

Aux femmes l'esprit incisif et résolu.

231. *Ćàn muy rāv lēñ ĕi nĭṙn romdaṃ knā.*

Une rangée d'assiettes, comment ne s'entrechoqueraient-elles pas ?

232. *Rưk ćātà krai nà nĭṙn aṃsà kŏṃnŏṙt.*

Les constellations, comment auraient-elles raison des dispositions naturelles ?

233. *Sí ćrŏṙn ćrŏṙn ćŭḥ, lēñ ćrŏṙn ćrŏṙn ćhlŏḥ, dek ćrŏṙn ćrŏṙn khèil.*

Abondante nourriture, abondantes matières ; jeux fréquents, fréquentes disputes ; beaucoup de sommeil, beaucoup de paresse.

234. *Saṃnàp yŏñ dĕi, srĕi yŏñ prŏs.*

Les semis influencent la terre [1] ; de même la femme influence l'homme.

235. *Khlà rompĭṙñ prei, prei rompĭṙñ khlà.*

Le tigre se réclame de la forêt comme la forêt se réclame du tigre.

Le tigre et la forêt se gardent mutuellement des entreprises de l'homme.

---

[1] Les semis destinés au repiquage entraînent avec eux dans la nouvelle terre les qualités de la première.

236. *Phĕk srà khlà samdĕi.*

Bois de l'alcool, tu es un tigre en paroles.

237. *Mĕn ĉươ pāk srĕi às sròv puč.*

Si tu n'écoutes pas les conseils des femmes, tu manqueras de riz de semence.

Ici apparaît bien le rôle prévoyant, conservateur de la femme.

238. *Bơ si trañ nà kôṃ ĉŭḥ trañ nôḥ.*

Ne dépose pas ton ordure à l'endroit où tu as mangé (où l'on t'a reçu).

Reconnaissance du ventre !

239. *Kdĕi kra kôṃ kŭt ñāy, kàr saṃmotāy ĉā kôṃròl sĕm sĕm kôṃ baṃbòl, krèñ pŭṃ dal dôĉ pràthnà.*

Ne tiens pas pour facile une question ardue ; ne traite pas à la légère une affaire quelconque ; va petit à petit sans galopade de crainte de ne pas arriver [au but] au gré de tes désirs.

240. *Monŭs ĉā kê thà ĉhòt, monŭs slŏt kê thà loñoñ, ĉèḥ kê thà kāĉ, pràĉ kê thà prơl.*

L'homme bon on le dit naïf, l'homme doux on le dit stupide, l'homme expert on le dit méchant, l'homme savant on dit qu'il radote.

241. *Ĉèḥ mĕn dèl ĉāñ.*

L'homme industrieux n'est jamais pris au dépourvu.

242. *Hèt mĕn sralāñ sĕñ thà ĉhñāy, tuk bèk sampou thlāy sàt dal Laṅkà nāy sralāñ hòy tơp tou bàn.*

C'est faute d'aimer qu'on songe à la distance ; que la barque se brise, que la jonque s'entr'ouvre, on arrive à Ceylan sur leurs épaves si le désir d'y arriver vous domine.

243. *Mémāy kôn muy dôĉ prohmĉārĕi, mémāy kôn bĕi dôĉ srĕi saukè.*

Une veuve avec un enfant est comme une jeune fille, une veuve avec trois enfants est comme une vieille fille.

Trait de mœurs. Il faut que la veuve ait trois enfants pour atteindre la dépréciation de la vieille fille. Eviter d'épouser une vieille fille au même titre qu'une veuve avec trois enfants.

244. *Dàk truv ôy sraḥ banlà, ôr sāĉ ĉun khlà tơp nou srŏk bàn.*

Quand tu poses ta nasse, fais un entourage d'épines [à son entrée] ; si tu veux rester dans le pays, offre de la viande au tigre.

Quand tu fais un cadeau à un fonctionnaire, fais en sorte que personne le sache ; fais des présents au plus fort.

245. *Kòṃlòḥ kramòṃ thūṃ klĕn sŏt tè phkà, mān pdĕi kàlnà dŏč rŏñ phé.*

Jeunes gens, vous exhalez le parfum des fleurs ; sitôt mariés, l'odeur [nauséabonde] d'un nid de loutre.

246. *Tou čĭt ké rok, mok čĭt ké hau.*

Aller quelque part sans y être appelé.

Importunité

247. *Nĭyāy čròn pāk ké pūṃ sdàp àp pràčñà.*

Celui qui parle trop n'est pas écouté et ses facultés s'émoussent.

248. *Dek phsaṃ duol, roṃuol phsaṃ kréč.*

Couché, faire celui qui est tombé ; atteint d'une crampe, faire celui qui a une foulure.

Équivoque, duplicité.

249. *Hŏč aṃbòḥ mŭn òy sranòḥ dai.*

Que la main qui présente le fil de coton ne le regrette pas.

Il faut donner sans arrière-pensée.

250. *Phlóv vléč kòṃ bà bāñ, phlóv trañ kòṃ dòr hòñ, dòr dòy konloñ daṃrày nāk čās bòràn.*

Ne rejette pas le chemin tortueux, ne prends pas le chemin tout droit ; prends le chemin tracé par tes ancêtres.

BIBLIOGRAPHIE.

I. — INDOCHINE.

P. Eberhardt. *Guide de l'Annam*. — Paris, Challamel, 1914 ; 1 vol. in-4° carré, illustré, 172 pp.

Le « Guide de l'Annam » de M. P. Eberhardt se présente comme un très joli petit livre, bien imprimé et tiré sur beau papier ; enfermé dans une couverture originale, aussi bien au verso qu'au recto, il est enrichi d'une illustration très complète et en général heureusement choisie. Peut-être même ce petit ouvrage est-il trop élégant, et l'auteur, pour se conformer à la mode actuelle des formats bizarres, a-t-il oublié la première et la plus vulgaire des qualités d'un guide : être maniable et tenir dans la poche. En ce pays où si souvent les mains sont moites, cette jolie plaquette constamment entre les doigts du visiteur consciencieux ne tardera pas à prendre un triste aspect.

C'est sur ce point seulement que M. E. paraît avoir perdu de vue le rôle même d'un Guide ; pour tout le reste il n'a pas cessé de se mettre à la place de son lecteur et son travail donne en détail au voyageur tous les renseignements utiles : indications matérielles, conditions de séjour, modes de transport, distances, etc. Particulièrement heureuse est l'idée de réunir toutes les indications de déplacement dans des tableaux très clairs et très précis, qui seront, comme l'espère l'auteur, aussi utiles aux Européens habitant la colonie qu'aux touristes mêmes ; il n'y a qu'un détail à regretter, la suppression de la base kilométrique sur quelques-uns de ces tableaux (p. 90-92) et la notation des minutes d'heure en faux centièmes décimaux, notation qui à première vue déconcerte et exige une correction, d'ailleurs facile. Les trois cartes jointes à l'ouvrage sont fort claires et la série des petits plans qui viennent compléter les descriptions, en rend la lecture tout à fait aisée.

Simple suggestion : M. E. substituant un autre ordre à celui proposé par M. de la Susse pour la visite du palais de Hué, n'eût-il pas été bien inspiré en reportant ses nouveaux chiffres entre parenthèses dans la description qu'il lui emprunte. Le lecteur européen, peu familiarisé avec les noms annamites, les oublie ou les confond aisément, et son report à l'excellent petit plan eût été par cette précaution bien facilité.

M. E. a su, en homme qui connaît fort bien l'Annam, se tenir à égale distance des deux dangers qui étaient à éviter dans ce Guide : lancer le touriste européen, ignorant de notre brousse toujours ingrate, dans des excursions curieuses mais difficiles dont il eût eu peine à sortir — s'effrayer trop des embarras de route et l'écarter ainsi des points dont l'intérêt rachète certaines fatigues inévitables. Ses jugements sont en général très justes et très sobres ; il conduit le voyageur avec un tact heureux et son ordre de visite des tombeaux de Huê y réserve une adroite gradation. Rarement il tombe dans cette admiration fatigante des auteurs pour les objets qu'ils décrivent. Ne craint-il pas cependant d'amener quelques désillusions quand il donne Mĩ-sơn comme l'Angkor de l'Annam (p. 63) et range les modestes tombeaux de Huê au-dessus des sépultures grandioses des Ming (p. 100) ? Il fait preuve d'un éclectisme remarquable et son Guide conduira chaque touriste aux curiosités qu'il est plus à même d'apprécier, ne donnant chaque fois que les renseignements généraux que les visiteurs non spécialisés peuvent attendre.

Le livre commence par un historique succinct de l'Annam ; cet abrégé a le mérite d'être clair et de réduire cette histoire complexe à une ossature simple et facile à retenir. Je crains cependant que M. E. ait trop condensé la part du Champa ; une demi-page pour une existence d'une dizaine de siècles, c'est vraiment peu. L'auteur n'insiste pas assez sur la confusion possible entre l'Annam, pays des Annamites et qui longtemps n'est que le Tonkin, et d'autre part l'Annam actuel, distinct de ce même Tonkin, et jusqu'au XVe siècle habité par les Chams. Il en résulte certaines obscurités, voire quelques erreurs. Nul de nous n'hésitera sur la date où les Annamites sont venus dans l'Annam actuel ; mais le touriste peut s'y tromper et ne pas sentir que la question de leur arrivée (p. 9) se pose seulement pour le Tonkin. Il risque aussi de croire (p. 10) que jusqu'en 968 A. D., c'est le pays aujourd'hui appelé Annam qui fut soumis à la domination chinoise, alors qu'il doit en réalité comprendre qu'il s'agit seulement des Annamites du Tonkin ; la domination chinoise, — encore fut-elle toujours presque nominale — ne s'est jamais étendue que sur une faible part de l'Annam géographique. Il n'eût pas été mauvais, ne fût-ce que pour indiquer l'âpreté de la lutte entre les Chams et leurs vainqueurs, qui explique la rareté des édifices des premiers, le peu d'ancienneté de ceux des seconds, de rappeler le souvenir de quelques rois guerriers qui retardèrent la chute du malheureux Champa.

Le court résumé de l'histoire annamite n'est pas non plus, par suite de cette concision exagérée, exempt d'erreurs. Citer les noms des Tây-sơn (p. 11) comme noms personnels et sans dire comment ils ont acquis cette appellation géographique est regrettable : ce sont des erreurs courantes qu'il vaut mieux relever que consacrer, et l'on sait l'influence d'un bon Guide en ces questions. Il est inexact de présenter la restauration de Nguyễn-Ánh ou Gia-long comme l'œuvre de la France (p. 12). En réalité le traité conclu par le fils de Gia-long ne fut pas exécuté, et ce sont de simples volontaires qui vinrent apporter à son

père le secours si précieux pour lui des armes et de la science militaire européennes.

Nous ne suivrons pas dans le détail la série des itinéraires et des descriptions de M. E. La critique générale que nous ferons à toute cette partie, c'est l'abandon systématique du quôc-ngữ pour la transcription des noms propres historiques et géographiques. Il y a là, à mon sens, un défaut capital, et aucun ouvrage écrit sur l'Indochine, surtout un Guide, ne devrait s'affranchir de l'emploi d'une transcription méthodique. M. E. a-t-il craint d'effaroucher son lecteur ? Ce serait alors presque un abus de confiance. A-t-il pensé que le touriste européen, sans initiation préalable, ne pourrait faire aucun usage de cette transcription nouvelle pour lui ? Quelques indications de lecture ou un petit lexique final avec la notation figurée eussent atténué la difficulté. A-t-il redouté des frais supplémentaires qui n'eussent pourtant eu rien d'exagéré ? Je ne sais, mais je prévois le secours dérisoire que le visiteur tirera du malheureux interprète appelé à se servir de ces tableaux qui eussent été si utiles et qui seront muets pour lui. On s'imagine toujours que seul le nom, lu à peu près, éveillera dans l'esprit de l'indigène consulté le souvenir de l'appellation exacte. Il n'en est rien ; l'absence des tons ne lui cause pas un embarras moindre que ne serait pour nous le changement de voyelles, et qui de nous reconnaîtrait Paris dans Pera ou Pirou ? M. E. tout le premier a dû souffrir du silence des cartes à ce sujet, et les siennes qui sont gravées, eussent pu au moins suppléer à l'insuffisance typographique du texte : il n'en est rien. Par une juste punition, M. E. a été la première victime de son système ou mieux de son absence de système ; il lui doit l'incohérence de ses orthographes : Đồng Khánh est ainsi écrit fig. 42, Đong Kanh ; fig. 45, 46, Dông Kanh ; p. 138, Dông Khanh ; et même p. 106, Dông Khang ! Po Klaung Garai dans le même irrespect des formes correctes prend fig. 1 et p. 35 l'aspect étrange, mais au moins constant de Po Kloun Garai.

Peut-être cette négligence dans l'orthographe est-elle due à une certaine hâte qui semble se révéler dans la publication de ce Guide ; la même cause paraît avoir entraîné certaines imprécisions inévitables dans la description des monuments chams.

L'époque du temple de Pô Klauṅ Garai, garantie par une inscription, n'a rien de problématique (p. 35) ; il est du début du XIVe siècle ou à la rigueur de la fin du XIIIe. Les tours de Pô Nagar à Nha-trang auraient pu de même recevoir une datation précise : 817 pour la grande tour, 1143 pour la tour S. immédiatement voisine. L'orientation de Đồng-dương est normale, E.-O. et non O.-E., et les seuls pylônes qui subsistent presqu'entiers sont devant la porterie de l'enceinte intérieure et non à l'entrée extérieure éloignée de près 200 mètres (p. 61). Rien ne prouve (p. 62) que les ruines de Mĩ-sơn soient les restes d'une capitale chame, et il est plus probable que ce fut seulement une ville sainte ; elle eût été trop retirée pour avoir joué le rôle indiqué. L'attribution de périodes aux édifices est inexacte (p. 63). Le premier groupe

de bâtiments caractérisé par A 1, C 1, doit être rapporté au XIIe siècle ; le deuxième, avec A' 1, B 4, etc., au IXe. Enfin la tour centrale de B (p. 65) est complètement ruinée et dut être plus énorme que grandiose.

Notons, pour éviter au touriste quelques erreurs ou confusions, diverses fautes d'impression ou lapsus. Il faut lire 8 k. au lieu de 3 pour la distance entre la gare et la ville de Nha-trang (p. 40) ; 7 k. au lieu de 15 entre les ruines de Mi-sơn et Thu-bồn (p. 62) ; — « en place » pour « en plan » (p. 49) ; — C 1 pour C 7, (p. 67). Les sculptures signalées à Trà-kiệu (p. 74) ont été depuis des années transportées à Tourane et à Saigon, et il ne reste guère à la Mission du lieu qu'un piédestal sans intérêt : c'est une visite à supprimer. — Il aurait été bon de détruire, si elle existe vraiment, la légende qui représente Faifo comme une « vieille ville japonaise » (p. 53) ; on sait aussi sûrement qu'on peut le désirer que Faifo se composait au XVIIe siècle d'une ville annamite et de deux concessions très importantes, l'une chinoise, l'autre japonaise, où se faisait tout le commerce du pays. Le pont de Faifo (p. 57) n'a pas d'arche de pierre, et les décors du mur façade de la pagode de la Maternité sont, je crois, non en pierre, mais en petits matériaux recouverts d'enduits peints (p. 58). Les stèles de la pagode dite de Confucius sont par contre non en bronze, mais en pierre. A Huế, la pagode de Phước-kiến (p. 157) construite en 1855 ne peut être antérieure à celle de Hai-nan élevée en 1849. — La route de Nha-trang ne traverse pas la citadelle de Khánh-hoà (p. 39) ; les citadelles d'ailleurs, par raison de défense, sont d'ordinaire indépendantes de la route qu'elles jalonnent. — La grotte chame des Montagnes de marbre (p. 50), bien que dans le même rocher, est très écartée de la grotte annamite.

Quelque soit le soin qu'ait apporté M. E. à se substituer sans cesse à son lecteur européen, il n'a pas évité parfois l'emploi de termes qui échapperont au plus grand nombre des touristes : caï-phen (cái-phên) (p. 85) ; taotique, faute d'impression pour taoïque, je pense (p. 155) ; Nandin (p. 35) ; Makara (p. 41) ; Dvârapâla (p. 67) ; voire Umâ (p. 41) et Ganeça (p. 65, 67). Tel terme spécial comme « sluice » (p. 69) pourra de même n'être pas compris de tous, et je doute qu'il existe un métropolitain à qui l'abréviation U. C. I. (Union Commerciale indochinoise) dise quelque chose (p. 45). Il eût été utile, rapportant une date à K'ang-hi et à Kia-k'ing (p. 55), d'indiquer les avènements de ces empereurs qui seront inconnus du plus grand nombre. De même il y avait avantage à dire quel génie représente Quan-thánh (p. 55), et c'eût été une bonne occasion, puisqu'il est comparé au Grand-Bouddha de Hanoi, de rappeler une fois de plus — les erreurs ont la vie dure — combien est grotesque cette dernière appellation.

On voit que sauf une, celle de l'orthographe, toutes ces critiques sont de détail, et nous les indiquons seulement à M. E. pour la future réédition de son Guide ; par ses qualités pratiques et son mérite artistique, cet ouvrage est destiné à être épuisé rapidement, après avoir rendu les plus grands services au touriste, attiré enfin dans cette partie de la colonie, si originale encore et si peu visitée.

H. Parmentier.

Joseph GUESDON. — *Dictionnaire Cambodgien-français.* Fascicule premier. — Paris, Plon-Nourrit 1914 ; in-8°. 192 pp.

Le premier fascicule du *Dictionnaire Cambodgien-français* du P. GUESDON comprend les mots à voyelle initiale, et ceux commençant par *ka* jusqu'au début de *kra*, soit un septième environ du volume total. Il est donc impossible de se former une opinion définitive et de porter un jugement d'ensemble sur ce travail. Qu'il me soit permis cependant de signaler à l'auteur certaines imperfections qui sautent aux yeux dès ce premier fascicule, et auxquelles il lui sera facile de rémédier dans la suite.

Avant d'entreprendre la publication de ce dictionnaire, la Commission archéologique avait formulé certains desiderata d'ordre scientifique dont voici les deux premiers (BCAI, 1913, p. XVIII) :

« 1° En règle générale, les étymologies seront supprimées ; en effet, ou bien elles sont incertaines, et dans ce cas il est inutile d'encombrer le dictionnaire d'hypothèses contestables ; ou bien elles sont évidentes, et il suffit alors de les rappeler par une seule lettre placée entre parenthèses ; toutefois il y aura lieu de les conserver in-extenso là où l'origine d'un mot, bien que certaine, ne sauterait pas aux yeux.

« 2° Une autre simplification importante sera introduite dans l'ouvrage : *a*. par l'emploi d'un simple renvoi à chaque fois qu'il s'agira d'un doublet ou d'une forme fautive ou privative... »

Le premier grief que je ferai au P. G., s'est de ne s'être pas conformé assez strictement à ces prescriptions si sages. D'abord les étymologies.

Je trouve le sigle (Sk.), indiquant une origine sanskrite, sous les mots *ång-kăn* (p. 3), *ångkŏnh, ångkor* (p. 4), *ångkĕl, ångkĕh* (p. 5), *ångkur* (p. 7), *ånhchœunh* (p. 9), *ăn* (p. 12), *ånchanh, ånchĕm* (p. 15), *ånchůonh* (p. 16), (*åntåt* p. 17), *åndåung* (p. 18), *åntol, åntĕak* (1) (p. 19), etc. etc. D'après les principes posés par la Commission, un simple sigle indique que l'étymologie est « évidente ». Or l'origine sanskrite des mots cités, — et j'aurais pu allonger cette liste à l'infini, presque chaque page en fournissant un ou plusieurs exemples —, cette origine n'est rien moins qu'évidente. De deux choses l'une : ou bien, comme je le crois, ces mots ne viennent pas du sanskrit, et alors l'indication donnée par le sigle Sk. est erronée ; ou bien l'étymologie suggérée est exacte, mais non « évidente », et alors il y a lieu de donner in-extenso la forme sanskrite parce que, suivant les propres termes employés par la Commission, « l'origine du mot, bien que certaine, ne saute pas aux yeux ». Par contre, je ne trouve aucune indication d'étymologie sous certains mots où on s'attendrait à en trouver. Le mot *åksår* (p. 2) par exemple vient certainement et évidemment du sanskrit, de même que les mots *akkakanitthā* (p. 2), *attha* (p. 10), etc., viennent du pâli.

(1) Je reproduis à dessein la transcription adoptée par l'auteur.

Dans les cas où l'origine indienne du mot est certaine, il importe de bien distinguer entre pâli (P.) et sanskrit (Sk.). Ainsi *àk* (p. 2), *kanhā* (p. 96) viennent du pâli et non du sanskrit, comme l'écrit l'auteur.

Enfin les trois seuls sigles que l'auteur emploie sont Sk., P. et An. (annamite). J'imagine qu'en cherchant bien, il trouvera aussi des mots de provenance siamoise, chinoise, malaise, dont il sera bon d'indiquer l'étymologie.

En ce qui concerne les doublets, le P. Guesdon leur a accordé une place plus grande que ne le prévoyait la Commission. En général, des différentes formes orthographiques d'un mot cambodgien, une seule est correcte. Pour la reconnaître, nous avons comme critérium la prononciation des gens instruits, et aussi la comparaison, quand elle est possible, avec l'orthographe ancienne attestée par les inscriptions. Toutes les autres formes, les « doublets », sont plus ou moins fautives, et personnellement j'estime qu'un dictionnaire vraiment scientifique devrait les ignorer radicalement. Je reconnais néanmoins que la présence de quelques-uns de ces doublets se justifie dans un dictionnaire comme celui du P. Guesdon, dont un des principaux objets est de faciliter la lecture des satras où ces formes fautives abondent malheureusement. Mais il y a un choix judicieux à faire. Il est tout à fait inutile, et dangereux, de consacrer, en les imprimant, toutes les graphies aberrantes d'un même mot, et surtout de reproduire des formes telles que *àngvèng* pour *vongvèng* (p. 8), qui, si elles se prononcent quelquefois, *ne s'écrivent jamais*. Une fois que les doublets à faire figurer au dictionnaire ont été choisis, il importe de faire ressortir d'une manière quelconque la forme correcte, en se bornant pour les autres à un « simple renvoi », comme le demandait la Commission, et non en les mettant, comme le fait le P. Guesdon, sur un pied d'égalité avec les graphies correctes. La recherche de ces graphies est particulièrement facile pour les mots tirés du sanskrit ou du pâli. D'une façon générale il y a de bons et de mauvais manuscrits : quel scribe ignare a bien pu transformer le pâli *upekkhà* en *upik-kkhar* (p. 60) ?

Outre ces doublets, incorrects je le répète, mais du moins attestés dans les satras, un certain nombre de graphies fautives paraissent imputables au P. Guesdon lui-même et surprennent de la part d'un khmérisant aussi averti : p. 89 (sous *kàkay*), *thmop* pour *chmap*, « sage-femme », résulte d'une confusion entre *tho* et *cha* ; — p. 96, *kànghĕt* pour *dànghet* (confusion entre *ka* et *ta* = *da*) ; — p. 119 (sous *kaliyuk*), *chĕn dei* pour *phĕn dei* (confusion entre *cho* et *pha*) ; — p. 119, *kasthā* pour *phosthā* (confusion entre *ka* et *pho*). La forme *phassatha*, que l'auteur signale en note comme fautive, est au contraire à peu près correcte. L'origine du mot est Sk. ou P. *vasudhā*, siamois *phàsŭtha* ; — p. 138, *kuong* pour *phuong* (nouvelle confusion entre *ka* et *pho*) ; — p. 152, *kŏmkéat* pb. pour *damkăt* (confusion entre *ka* et *ta* = *da* et entre *ko* et *ka*).

D'autres erreurs résultent d'une certaine négligence dans l'emploi du signe employé actuellement pour rendre brèves certaines voyelles. L'observation

exacte de la quantité des voyelles est essentielle au cambodgien ; elle sert notamment à distinguer entre eux un grand nombre d'homonymes. Ainsi il y a deux mots *kantop* (p. 107) l'un avec l'*ō* long et qui signifie bien « pagne étroit », l'autre avec l'*o* bref et qui signifie « chambre close ». Ce dernier, le P. Guesdon ne le cite pas, et c'est pourtant celui-là auquel se rapportent les deux derniers exemples. De même : p. 118, *kàl* dans le sens de « ruse » a l'*à* long, mais dans le sens de « étayer », il a l'*ă* bref ; — p. 122, *kăt* « métis » est bref ; — p. 129, *kăl* « parer » est bref également ; — p. 176, il faut distinguer *kàat*, long, signifiant 1° moustique, 2° cormoran, de *kàăt*, bref, ayant le sens de « grenouille » ; — p. 192, *kràk* est long et non bref.

Les traductions du P. Guesdon appelleraient aussi de nombreuses critiques. Je signalerai, un peu au hasard, les inexactitudes qui m'ont le plus frappé : p. 6 sous *àngkochéat*, « La dame pince... etc. » traduction inutilement grossière et brutale d'une expression cambodgienne discrète ; — p. 20, *àntoeut*, la traduction « pulsations visibles de l'artère cérébrale des nouveau-nés » est trop étroite ; *àntoeut* se dit de toute vibration rythmée ; — p. 41, *apéa pipéa* signifie « mariage » et non « mari et femme » ; — p. 87 sous *kà*, « L'origine de la veuve, c'est la femme », et p. 88 sous *kàk*, « L'origine du riz cuit dur est le riz cuit. » Même pour qui ignore le cambodgien, ces traductions à peu près dénuées de sens, sont suspectes. Le proverbe en question : *bay kàk kà bay, mémay kà srei*, est pourtant bien connu et bien simple à comprendre. Mot à mot : « du riz séché, c'est aussi du riz ; une veuve, c'est aussi une femme », c'est-à-dire qu'à défaut d'une jeune fille on peut à la rigueur se contenter d'une veuve, comme à défaut de riz frais on peut se contenter du riz de la veille séché au soleil. L'« origine » de la traduction du P. Guesdon, c'est un contre-sens sur le mot *kà*, qui dans le proverbe cité, n'est pas le substantif, mais la particule conjonctive : — p. 96, *kànhchông*, p. 99, *kànchăng*, p. 100, *kânchōng* sont traduits tous trois par « dais, baldaquin ». Ce mot *kânhchông* avec l'*o* ou l'*â* (fermé) longs a le sens de « cage à éléphant royal », et c'est à ce mot que se rapportent la plupart des exemples cités. Mais il y a aussi un mot *kanhchăng*, avec l'*ă* ouvert bref, signifiant « lambrequin, feston » ; — p. 99, *kanchơl*, ou mieux *kànhchhơl*, signifie « court » et non « ballonné ». *Kànhchhơl dŏh kray* (et non *krai*) a le sens de « sein court et retroussé du bout » ; — p. 120, *kakkal*, p. 121, *kakdei*, ne signifient pas « gazouiller ». Le nom du mètre vient soit du Sk. ou P. *kakagati*, « démarche de corbeau », ou du Sk. *kakali*, « ton doux » ; — p. 142, *thau kè*, expression d'origine chinoise, n'a pas le sens de « proxénète », mais désigne une personne âgée, respectable, plus spécialement le chef d'une entreprise commerciale ; — p. 149, *kau*, également chinois, ne signifie pas exactement « levée ou pli au jeu », mais désigne le point *neuf* qui, dans certains jeux, l'emporte, comme dans notre baccarat ; — p. 189, *kbang* n'a pas le sens de « voiles, éclipses », mais de « fronton ». Quant à *kbăng na*, c'est le nom technique du diadème des danseuses.

Pour terminer ces critiques, que le P. Guesdon m'excusera d'avoir multipliées, je me permettrai de le mettre en garde contre certaines théories morphologiques qui ne sont nulle part clairement exprimées, mais transparaissent çà et là, et d'après lesquelles les groupes tels que *ieng*, *iet*, *iep* (p. 66), *iem*, *ier*, *iel*, *ies* (p. 67), *èh* (p. 71), *èl* (p. 72), *èh* (p. 73), etc., seraient des *racines*. C'est là une question très délicate qui ne pourra être tranchée que par la comparaison avec les autres dialectes de la famille. Il est tout à fait prématuré de transformer en racines certaines assonances entre des mots de sens plus ou moins voisin. Une autre erreur plus morphologique consiste à considérer comme un *préfixe* la syllabe *kom* des mots *kŏmnăt*, *kŏmnăp*, *kŏmnap*, *kŏmnơt*, etc. (p. 150). Dans tout ces dérivés, le *k* fait partie intégrante des mots simples *kăt*, *kăp*, *kap*, *kơt*, etc. d'où les dérivés envisagés sont tirés par infixation du groupe *ŏmn*.

D'une façon générale, les imperfections signalées donnent l'impression d'un travail un peu hâtif, résultant de la mise en œuvre de matériaux anciens et disparates qui auraient besoin d'être soumis à une critique très sévère. Souhaitons que les fascicules à venir apportent plus de précision dans la recherche des étymologies, dans celle des bonnes graphies et dans la distinction entre les homonymes, ainsi que plus de soin dans les traductions. Avec ces améliorations, ce dictionnaire qui paraît reposer sur un dépouillement considérable fait par un homme qui possède à merveille le cambodgien, deviendra un précieux instrument de travail.

G. Cœdès.

M. Rœské. — *L'enfer cambodgien d'après le Trai Phum (Trī Bhūmī) « Les trois mondes »*. — Journal Asiatique, novembre-décembre 1914, pp. 587 à 606.

Le Traiphum cambodgien est un remaniement de l'ancien Traiphum siamois exécuté sur l'ordre du roi Añ Duoñ par une commission [1] présidée par le Mohàsañkhrăč Tien. Ce traité de cosmologie contient un chapitre relatif aux enfers. Le texte en est intéressant, car aux conceptions du bouddhisme orthodoxe, il mêle de curieuses réminiscences des idées anciennes, telles que nous les font connaître les bas-reliefs d'Añkor Vat. Il faut donc savoir gré à M. R. de s'être imposé une tâche ingrate et rebutante en nous donnant une traduction de ce passage du Traiphum. Malheureusement, le manuscrit dont il s'est servi

---

(1) Composée comme suit : Saṃdăč Prăḥ Mohàsañkhrăč Tieñ, Prăḥ Ariyavoñ Pàn (plus tard Saṃdăč Prăḥ Sŏkon), Prăḥ Mohàprohmmŭni Màn, Prăḥ Mohàrăčathom An, Prăḥ Voṇṇarot Thơk, Ŏkñā Sŏtanprĕičă Phan (răčabandĕt de l'Obbayŏrăč), Ŏkñā Prăčñathīpdĕi Kèv (chef des àlăk de droite).

semble très fautif. C'est du moins à cette circonstance que j'attribue les erreurs qui se sont glissées dans son travail, notamment dans la première moitié. Je n'ai pas l'intention de refaire la traduction phrase par phrase. Je voudrais seulement signaler à M. R. les interprétations plus satisfaisantes que me suggère le manuscrit, généralement corret, que j'ai sous les yeux.

P. 587. « Les lettrés racontent... » Le texte porte : អ្នកប្រាជ្ញគប្បីដឹងថា « il faut que les lettrés sachent que... » — « Peu de temps après la naissance du soleil et de la lune. » Mon texte dit : ពីបើកើត ... មកយូរក្រៃ « longtemps après. » — « La mer tourne au pied du mont Assakaṇṇa. Une *grue* descend sur l'eau, elle voit des êtres dans des gouffres nombreux appelés norok. » Le mot que M. R. lit ក្រៀល « grue », est ជ្រៀល (Dict. Aymonier ជ្រាល) « en pente douce. » Je traduis : « Au pied du mont Assakaṇṇa, la surface de l'Océan s'abaisse en pente douce (pour former) des gouffres nombreux appelés norok ».

P. 588. « Ces huit gouffres sont semblables. » Mon texte dit សំបើម « effrayants ». La suite de la traduction ne rend pas bien compte du texte qui est cependant très clair. Les enfers sont comparés à des caisses cubiques (ដូចកំហិបបួនជ្រុង), avec une porte sur chaque côté latéral, un couvercle (សន្ទះបិទពីលើ) et un fond (បាតទី), le tout en fer de 9 yojanas d'épaisseur.

P. 589. « Pour hauteur un yojana ». Mon texte dit : « cent yojanas », ce qui est évidemment exact puisque ces enfers sont des cubes parfaits. — « Le revêtement », lire : « le couvercle et le fond ». — Les essais de restitution des noms des dix yāmalokas ne sont pas tous très heureux. Au lieu de chercher la forme sanskrite, M. R. eût mieux fait de restituer la forme pālie. Voici comment je lui propose de lire :

លោហកម្ភ, même si le texte porte un ៈ final, comme c'est le cas pour le mien, il faut sûrement corriger កម្ភ en កុម្ភ et lire *lohakumbhī*, « la marmite de fer » ;

សិម្ពលិវន *simbalivana*, « la forêt de ouatiers épineux » ;

អសិខណ. M. R. n'a pas identifié ce nom, et j'hésite moi aussi à proposer une restitution. En lisant អសិខណ្ឌ, *asikhaṇḍa*, on obtient le sens « brisé à

coups d'épée », mais les noms de ces yāmalokas indiquent tous l'instrument du supplice, et non le résultat de celui-ci. Peut-être faut-il lire អសិខន្ធ, *saikhandha*, « tronc-épée ou masse d'épées » ;

តម្ពោតក, M. R. ne restitue pas non plus ce nom, évidemment corrompu. Je propose de lire តម្ពោទក, *tambodaka*, « l'eau rouge, ou l'eau de cuivre » ;

អាយោគុឡ, il faut sûrement lire អយោគុឡ, *āyogula*, « la masse de fer » ;

នេសបព្វត (?).

ថុសនាទិ (pour ទី), *thusanadī*, « la rivière de balle de paddy », c'est-à-dire dont l'eau se change en balle de paddy dans l'estomac des damnés (cf. p. 598) ;

សីត្តនាទិ, pour សីតនទី *sītenadī* « la rivière froide » ;

សុណខនិរយ, *sunakhaniraya*, « l'enfer des chiens » ;

យន្តបាសាណនិរយា *yantapāsaṇaniraya*, « l'enfer des machines de pierre ».

P. 589 *in fine*. « Les pretas et les asurakāyas ont été dans les gouffres infernaux. Il y avait autrefois des petites et des grandes îles... » M. R. s'est mépris sur le sens de ទេ qui, en cambodgien, est tantôt affirmatif et tantôt négatif. Le texte dit : ចាំប្រេតនឹងអសុរកាយនោះ នឹងពុំនៅនរកនឹងនៅ នរកទាំងនេះទេ នៅដោយកោះធំកោះតូច --- នៅដោយស្រុកដោយភូម, « les pretas et les asurakāyas ne peuvent pas demeurer dans les enfers ; ils demeurent dans des îles grandes ou petites... dans les campagnes et les hameaux. » Les pretas et les asuras ont toujours été distingués des habitants des enfers : c'est une condition (*gati*, *apāya*) absolument différente.

P. 590. « ... gouffres infernaux maintenant. Alors étaient nés Āditya, Candra, Brahma. » La phrase précédente se termine par --- ដោយភូម « ... dans les hameaux ». Le texte dit ensuite : នរកទាំងនេះ កាលកើត ព្រះអាទិត ព្រះចន្ទ ព្រហ្មនឹង ព្រះអាទិត ព្រះចន្ទ, « tous ces enfers naquirent

en même temps que le soleil et la lune ». Il n'est pas question de Brahma, il y a seulement le mot ព្រម, qui signifie « ensemble, d'accord ». — « Celui qui souffre dans le gouffre Avīci a cinq karmas ininterrompus ». Cette traduction n'est pas très satisfaisante ; il eût mieux valu dire : « ... a commis une des cinq actions qui entraînent un châtiment immédiat », ou quelque chose d'équivalent.

P. 591. La traduction de cette page serait à reprendre entièrement. M. R. a mal coupé les phrases cambodgiennes, et en donnant à ក៏នោះ le sens négatif qu'il n'a pas, il a fait dire à une partie du texte le contraire de ce que celui-ci veut dire. Voici *grosso modo* la suite des idées : Les êtres qui ont commis un des cinq *anantariyakamma* doivent souffrir dans l'Avīci pendant un kalpa tout entier. Mais s'ils ont commis leur péché au milieu ou à la fin d'un kalpa, lorsque le monde où ils sont vient à être détruit par le feu ou par tout autre moyen, le temps de leur peine n'est pas encore révolu. Alors leur kamma les emmène souffrir dans l'Avīci d'un autre monde non encore détruit, et cela jusqu'à révolution d'un kalpa (à compter du jour de leur mort) កម្មាសត្វនោះ ខ្ទយលោយក្នុងនរក នៅនាអវិចី ឯចក្រវាឡ ដែល មិន ទាន់ អន្តរាយ នោះ ទាល់តែដល់កំណត់គ្រប់ ១ កល្ប (¹). Voilà pour les gens légers et vains (*moghasattva*) (²). Mais si un être fait un *abhinīhāra*, ou bien ក៏នោះ s'il s'efforce d'observer les préceptes, de pratiquer la charité, etc., etc., lorsqu'il lui arrive de commettre un des cinq *anantariyakamma* កម្មណាមួយនិងខមួយ ទក្ខិណា អនន្តរិយកម្មនេះ quelle que soit l'époque où il a péché, sa peine se termine à la fin du kalpa de son monde, et il renaît ensuite dans un autre monde (au lieu de retomber dans un autre Avīci), en vertu de la puissance de ses mérites. — La fin de cette page, depuis : « Si le karma est lourd... » est une

---

(¹) Dans ce passage ឯ a le sens locatif, et ne marque pas le début d'une phrase. Quant au « perd l'équilibre » de M. R., il doit provenir d'une mauvaise leçon de son ms. ទាស់ au lieu de ទាល់ « jusqu'à ».

(²) Mon texte, comme celui de M. R., porte *mokkhasattva*, mais la correction est évidente.

suite de non-sens. Voici ce que dit le texte : « En fait de péchés graves méritant l'Avīci, il n'y a pas seulement les cinq *anantariyakamma*; il y en a encore beaucoup d'autres, tels que le fait de pécher quotidiennement sans relâche. Ceux qui commettent ces péchés quotidiens vont souffrir dans l'Avīci jusqu'à la fin du kalpa de leur monde. De plus, quiconque tue les hommes et les animaux en grand nombre tombe aussi dans l'Avīci. En outre, quiconque tue un homme ayant fait un *abhinīhāra*, depuis un Bodhisattva ពោធិ៍ម, jusqu'à un homme doué de vertu et de puissance ឣបរិយសាន, va souffrir aussi dans l'Avīci. »

P. 592. « Ce norok est appelé Sañčīv, parce qu'on y meurt un jour et qu'on y vit sept jours, ainsi de suite pendant quatre cents ans. » Mon texte dit : « ... parce qu'on y meurt et qu'on y renaît sept fois par jour, pendant 500 ans. » Le total étant 16.900 koṭi, 500 est la bonne leçon. — *(Kālasūtra)* Au lieu de 2.600.000, mon texte porte 3.600.000 qui est aussi la bonne leçon. — *(Saṅghātā)*. Au lieu de 14.900.000, mon texte a 14.700.000. Ces deux nombres sont inexacts, il faut lire 14.400.000.

P. 593. *(Raurava)*. Au lieu de 8.394.400 koṭi, mon texte porte 8.294.400, exact. — *(Mahāraurava)*. Mon texte porte 66.355.200 koṭi, exact. — *(Tapana)*. Le texte de M. R. donne 5.382.144 millions, le mien 53.004.160 unités. Ces deux nombres sont incompatibles avec les données précédentes. Si l'on tient celles-ci pour exactes, le total est 530.841.600 koṭi. — *(Mahātapanā)*. *Manussavanijjā* ne signifie pas « pratiques de marchand ». Le texte glose : មនុស្សវនិជ្ជា គឺជួញមនុស្សថ្លៃដើមតិច យកថ្លៃប្រែចំនេញយកចំណេញ « faire le commerce des hommes, en les achetant bon marché et en les revendant cher pour réaliser des bénéfices. » Il s'agit de la traite, ou du trafic des esclaves pour dette, pratique qui n'a été abolie que récemment au Cambodge.

P. 594. Pour les noms des *ussada*s, je ferai la même observation que pour ceux des *yāmalokas*. Voici mes lectures :

1. វេតរណី, *vetaraṇī*, « (la rivière) infranchissable » ;
2. សុនខនិរយ, *sunakhaniraya*, « l'enfer des chiens » ;
3. អយបថវី, *āyapathavī*, « le sol de fer » ;
4. អង្គារកាសុ, *aṅgārakāsu*, « le puits de braise » ;
5. លោហកុម្ភី, (pour °កុម្ភី), *lohakumbhī*, « la marmite de fer » ;
6. អយយោត្ត, *ayayotta*, « la corde de fer » ;

7. ថុសបលាសនទី, *thusapalāsanadī*, (la rivière de balle et de paille de riz » ;

8. ឧសុ, *usu*, « les flèches » ;

9. អយសង្ខលិកា, *ayasaṅkhalikā*, « la chaîne de fer » ;

10. មុត្តករីស, *muttakarīsa*, « urine et fiente » ;

11. លោហិតបុព្វ, *lohitapubba*, « sang et pus » ;

12. អយពលិស, *ayabalisa*, « l'hameçon de fer » ;

13. អង្គារបព្វត, *aṅgārapabbata*, « la montagne de braise » ;

14. អង្គារបុណ្ណ, *aṅgārapuṇṇa*, « plein de braise » ;

15. សិម្ពលិវន, *simbalivana*, « la forêt des ouatiers épineux » ;

16. មិច្ឆាទិដ្ឋិ, *micchādiṭṭhi*, « les hérétiques ».

P. 596. M. R. parle de chiens grands comme l'éléphant blanc. Mon texte porte ដំរីសារ (et non pas ស), équivalent du pâli *gajasāra*, « le plus beau (ou le plus grand) des éléphants. » Quant à la phrase suivante, M. R. la traduit : « Il y a des bandes de vautours, de corbeaux perchés en rond. » J'ignore sur quelle leçon M. R. s'est basé pour traduire ainsi. Mon texte dit : ខ្លួនសត្វនោះ ធំប៉ុនរទេះ « leurs corps grands comme des charrettes. »

G. Cœdès.

P. Braemer. — *L'Indochine du Nord*. (*Revue Indochinoise*, N. S., t. XXIV (1915), p. 191-220, 471-508) avec une carte par H. Russier.

Le long article publié sous ce titre par M. B. est un des plus remarquables travaux de vulgarisation qui ait paru depuis de longues années sur l'Indochine. L'auteur, rompant avec le procédé déplorable, mais trop fréquent, de se conformer aux divisions politiques malgré leur incohérence, prend l'une des grandes régions naturelles de l'Indochine et en fait une étude succincte, mais précise ; sur toutes les questions, géologie, géographie, population,

administration, productions, il rassemble les résultats acquis par les auteurs les plus récents, en sorte qu'il réussit, simplement en éliminant toutes les vieilles erreurs et en les remplaçant par des observations justes, à présenter au lecteur un tableau d'ensemble presque entièrement neuf. L'œuvre immense qui s'est accomplie en ce pays en quelques années, avec des ressources souvent trop exiguës, apparaît en pleine lumière, par la seule description du pays.

Le partie la plus développée est naturellement celle qui a trait à l'état économique, que M. B. par ses fonctions était particulièrement apte à traiter. On trouvera là, rassemblés en quelques pages, de nombreux renseignements sur les ressources de toute sorte de l'Indochine septentrionale. L'auteur a réparti la matière en plusieurs paragraphes : ressources naturelles, titre sous lequel il comprend les mines, puis les forêts et enfin les animaux sauvages (gibier et poissons) ; l'élevage ; l'agriculture, où un long passage sur les conditions de la culture du riz dans le delta tonkinois montre de façon fort intéressante la complexité du problème que posent au paysan indigène les variations de la température ; la colonisation agricole ; l'industrie ; les voies de communication.

En ce qui concerne l'hydrographie du delta, M. B. ne paraît pas absolument convaincu (p. 201) de l'origine naturelle des principaux effluents du Fleuve Rouge, Canal des Rapides, Canal des Bambous, etc. Mais les anciennes descriptions géographiques chinoises signalent déjà l'existence de bras du fleuve qu'il faut identifier avec le Sông Cà-lò, le Canal des Rapides, le Canal des Bambous, le Canal de Phủ-lí et le Sông Đáy, en les considérant comme des effluents naturels du Fleuve Rouge : or, la plus détaillée, le *Chouei king tchou* remonte au VI[e] siècle de notre ère, et l'autre, moins détaillée, mais non moins précise, le chapitre géographique du *Ts'ien Han chou* nous reporte au I[er] siècle, époque bien ancienne pour des travaux aussi énormes que le creusement de main d'hommes de tous ces canaux.

La carte de M. Russier qui accompagne l'article montre bien l'unité géographique réelle de cette région que les hasards de la géographie politique ont partagée entre trois pays différents de l'Union indochinoise. Sous une forme schématisée, elle offre un tableau commode des principales régions physiques et économiques de l'Indochine septentrionale, tableau d'autant plus intéressant que nul avant M. R. n'avait tenté de le tracer.

H. Maspero.

II. — INDE.

O. C. Gangoly. — *South Indian Bronzes (a historical survey of South Indian sculpture with iconographical notes based on original sources).* — Calcutta, Indian Society of Oriental Art, 1915 ; 1 vol. in-4°, 80 pp. illustré, XCIV planches hors-texte.

L'ouvrage de M. O. C. Gangoly est triple : collection de documents photographiques sur la sculpture en bronze dans l'Inde du Sud — interprétation précise de ces figures grâce à des textes correspondant assez exactement — étude générale sur l'art ainsi représenté et indications sommaires sur les vieux ouvrages qui ont fourni les textes cités. Cette dernière étude forme le texte qui accompagne l'ouvrage et qui lui sert en somme de large introduction : — le recueil des documents figurés est le corps même de l'œuvre, série d'excellentes phototypies et photogravures, — enfin la documentation des images et le rapprochement des textes sont imprimés sur les feuilles de garde des planches. Ici s'appliquera notre principale critique, le regret de ne trouver qu'exceptionnellement la dimension même des sculptures.

Ce sont en général des images divines, plus souvent civaïtes, parfois vichnouites, quelques-unes simplement humaines, saints civaïtes ou personnages royaux. M. G. n'a pas craint d'ajouter à ces représentations un certain nombre de pièces mobilières du plus haut intérêt.

Ces représentations s'étendent du XI[e] siècle à nos jours, mais la plus grosse part date de l'époque où les Cholas prédominèrent (984-1243). Toutes ces sculptures sont intéressantes et bon nombre même dignes d'admiration de la part même d'un Occidental, quelque inapte qu'il soit à voir dans une image divine autre chose qu'une représentation humaine : le sentiment d'expression ultra-terrestre, que l'Hindou peut y sentir et que M. G. nous convie dans son dernier chapitre à y chercher, nous échappe. Mais si nous ne pouvons apprécier que leur charme de proportions, leur puissance de mouvement ou leur intensité de vie, ces sentiments suffisent à nous permettre d'apprécier à leur réelle valeur les sculptures représentées dans les planches, III, XIII, XXX, LXXV, LXXVIII, XCIII entre autres, et l'image du frontispice ainsi que l'excellente statue moderne qui sert d'exemple dans les figures 1 et 6.

Peut-être le texte ne se lie-t-il pas d'une façon assez intime avec la partie figurée et une étude plus serrée des images eût-elle présenté plus de fruit : il en est un certain nombre, comme les images de Nandin, qui ne sont même pas signalées dans cette première partie. Mais certaines pages en sont fort intéressantes et nous allons la résumer avec quelque détail.

Le premier chapitre est consacré à l'historique des textes dont le rapprochement avec les sculptures forme l'originalité du livre. L'un, qui n'a fourni qu'un petit nombre d'extraits, est attribué à Agastya, le premier « missionnaire aryen » dans le S. de l'Inde, dont l'époque est ici fixée au IVe siècle avant J.-C. (p. 6). Le second texte, qui fournit le plus grand nombre des citations, est rapporté à Kāsyapa, un des plus anciens continuateurs de l'œuvre d'Agastya. La version actuelle de ces ouvrages daterait du IIe siècle après J.-C. (p. 52). Il ne nous appartient pas de discuter les renseignements fournis sur ces œuvres : il nous suffira de constater qu'ils se rapportent d'une façon remarquable aux images présentées, et c'est pour l'étude de cette sculpture le point important. M. G. examine ensuite comment s'est faite l'organisation du S. de l'Inde et suppose, en s'appuyant sur la présence de çaktis qui n'apparaissent pas dans l'Inde septentrionale, que nombre d'entre elles sont ici des divinités locales adoptées par le nouveau culte.

Le chapitre II est consacré à l'examen de la place prépondérante que le çivaïsme semble avoir toujours tenu dans le S. de l'Inde, rappelle l'histoire des saints çivaïtes, dont nous trouvons dans les planches d'intéressantes images, enfin signale le rôle important des princes Cholas dans l'essor de la sculpture, et spécialement dans celle du bronze, qu'ils développèrent par leurs dons généreux aux sanctuaires. Les temples se remplissent ainsi d'*utsava-mūrti*, représentations secondaires de la divinité principale portées dans les processions — d'images de saints qu'on trouve nombreuses en chaque lieu sacré — de statues de donateurs offertes dans une intention de piété plutôt que d'ostentation — d'objets précieux et notamment de lampes : celles-ci sont de deux sortes, soit suspendues et destinées à servir à la cérémonie de l'*arati* balancement des lampes), soit portées par de grandes figures en métal, permettant une sorte d' « adoration perpétuelle ». Une inscription du XII-XIIIe siècle nous apprend qu'une de ces lampes est installée aux frais d'un meurtrier involontaire pour le bénéfice religieux de la victime.

Pour répondre à de si nombreuses demandes, des groupes de *sthapati* ou imagiers s'associèrent en villages, généralement près des temples (p. 25). Leur plus beau temps fut du Xe au XIIIe siècle : quelques groupes subsistent encore notamment près de Kumbakonam. D'abord maîtres en toutes matières (p. 50), ils se spécialisèrent de plus en plus, et les derniers, dont les seuls clients sont les particuliers et spécialement les femmes, n'exercent plus que le métier de fondeur (p. 61). Les œuvres modernes représentées montrent la vitalité qui subsiste en cet art, vitalité que le Gouvernement anglais s'efforce de soutenir par divers moyens.

Le chapitre III est le noyau même de cette partie : c'est la somme des renseignements que M. G. a recueillis sur la technique et le canon des fondeurs.

Le bronze employé autrefois était un alliage de cinq métaux, cuivre, argent, or, laiton et céruse. La proportion dans les images modernes est de 10 parties de cuivre (contenant les métaux précieux s'il y a lieu), 1/2 part de laiton et 1/4 de part de céruse [1].

L'image est modelée à cire perdue. Elle est fondue pleine, la fonte à creux devant entraîner toutes sortes de calamités.

Des règles précises, parfois résumées en vers mnémotechniques, dirigent la composition de l'œuvre ; elles sont de trois sortes : les *dhyāna*, ou descriptions, différentes de celles de la liturgie par leur esprit plus physique — les *lakṣaṇa* qui donnent les poses et les traits caractéristiques des dieux principaux — enfin les mesures mêmes. Celles-ci sont établies sur le rapport d'une unité à la hauteur totale. L'unité est le *tāla*, la face comptée du dessous du menton à la racine des cheveux sur le front ; elle se subdivise en douze *aṅgula*. Les proportions courantes sont de 5 tāla pour l'enfant, 7 pour la femme, 8 pour l'homme, 9 et 10 pour les dieux [2]. Les deux dernières divisions en 10 et 9 tāla, *daśatāla* et *navatāla*, sont elles-mêmes traitées chacune de trois façons différentes, supérieure, moyenne ou inférieure, que nous résumons dans le tableau ci-joint ; nous ajoutons entre parenthèses la valeur de chaque proportion par rapport à l'unité de la face ; on se rendra ainsi mieux compte de l'esprit de ces proportions ; il est pratiquement vicié par l'irrégularité du nombre d'aṅgula attribués à la face dans les premiers systèmes. L'avant-dernière rangée donne les hauteurs totales vraies, la dernière la proportion en têtes suivant nos méthodes, la tête étant prise comme la hauteur de la face augmentée d'un quart, d'après la proportion classique.

---

[1] Occasionnellement M. G. donne (p. 30) la composition du *samrit* d'après un vieux manuscrit siamois appartenant au roi de ce pays. Voici en résumé le procédé. Fondre, sans porter au rouge, 12 parts d'étain pur, y amalgamer deux parts de mercure et couler le mélange en une barre. Fondre 80 parts de cuivre fin et y incorporer le mélange précédent en agitant le tout, couvrir le métal en fusion de cendres de lotus et écumer avec une louche de fer : le métal restant est le *samrit*.

[2] Cette division en *tāla* est expliquée par la figure 1 ; mais les mesures portées le sont assez inexactement par la faute même du sculpteur, qui prit quelques libertés avec ledit canon ; les dimensions de la jambe par exemple n'y sont pas conformes. Simple lapsus, la figure qui a 9 tāla est comptée pour 120 aṅgula au lieu de 108.

TĀLA / ANGULA	DASATĀLA Uttama 10 124	DASATĀLA Madhyama 10 120	DASATĀLA Adhama 10 112	NAVATĀLA Uttama 9 112	NAVATĀLA Madhyama 9 108	NAVATĀLA Adhama 9 104
Ornement de tête	4 (0,3076)	4 (0,3076)	4 (0,32)	4 (0,333)	3 (0,25)	
Face	13 (1)	13 (1)	12 1/2 (1)	12 (1)	12 (1)	
Cou	4 1/2 (0,346)	4 (0,3076)	4 (0,32)	4 (0,333)	3 (0,25)	
Du cou au cœur	13 1/2 (1,038)	13 (1)	12 1/2 (1)	12 (1)	12 (1)	
Du cœur au nombril	13 1/2 (1,038)	13 (1)	12 1/2 (1)	12 (1)	12 (1)	
Du nombril au pubis	13 1/2 (1,038)	13 (1)	12 1/2 (1)	12 (1)	12 (1)	
Du pubis au genou	27 (2,076)	26 (2)	25 (2)	24 (2)	24 (2)	
Genou	4 (0,3076)	4 (0,3076)		4 (0,333)	3 (0,25)	
Du genou à la cheville	27 (2,076)	26 (2)	25 (2)	24 (2)	24 (2)	
Pied	4 (0,3076)	4 (0,3076)	4 (0,32)	4 (0,333)	3 (0,25)	
Hauteur totale en tāla	9,5348	9,2304	8,96	9,332	9,00	8,663
En têtes	7,63	7,38	7,17	7,46	7,20	6,93
Ou approximativement	7,3/5	7,1/3	7,1/6	7,1/2	7,1/5	7

Ce tableau suggère quelques observations qui ont échappé à M. G. Notons tout d'abord que la proportion est loin de représenter exactement 10 et 9 tāla. Même, la plus basse en dasatāla est en réalité un navatāla. Remarquons également que la loi de réduction est assez maladroite. Agrandir ou diminuer les figures, non par leurs parties essentielles mais par les éléments les plus petits est une grosse maladresse, puisque c'est sur ceux-ci que le moindre changement est le plus visible. Aussi ne faut-il pas s'étonner si le piedet surtout le cou sont souvent dans ces figures d'une hauteur insuffisante : la tête semble rentrer dans les épaules et cette impression pénible est encore accentuée par la hauteur démesurée de la coiffure et l'engoncement produit par la distension du lobe des oreilles. Dans ses grandes lignes ce canon donne

à peu de choses près les proportions que nous admettons en art, et qui sont de 7 à 8.

Ces diverses règles de proportion ne sont pas appliquées aux dieux indifféremment. Kṛṣṇa enfant, et Ganeça au corps trapu, sont régis par le *pañcatāla* (5 faces en hauteur). Aux trois grands dieux est réservé l'*uttama-daśatāla*, la proportion la plus élancée ; la suivante s'applique aux déesses, surtout aux çakti des dieux principaux ; la 3e aux dieux inférieurs ; aux saints correspond la 4e, et la 5e est réservée à leurs épouses. Si l'on se reporte à notre tableau, l'ordre de proportions établit la gradation suivante, qui ne laisse pas de surprendre : Grands dieux — saints — grandes déesses — dieux inférieurs — épouses des saints. Cet ordre bizarre semble indiquer qu'il n'y a rien de bien voulu dans l'établissement de ces règles auxquelles d'ailleurs bon nombre des figures publiées échappent, surtout pour les jambes : frontispice, VI, X, XI, XIV, XVI, XVII, XIX, XX, rien que dans les vingt premières. Un examen plus serré des textes amènerait peut-être a leur attribuer une date moins reculée : qui sait si, comme tant d'autres, elles ne furent pas établies bien plutôt sur les meilleurs exemples des statues au lieu de les régenter ?

Outre ces règles de mesures, les formulaires artistiques déterminent diverses lignes d'aplomb et de niveau : seules quelques-unes ont une certaine importance et nous ne nous y arrêterons pas. Notons seulement parmi les mesures horizontales que le grand diamètre de la taille égale la grandeur de la face, les hanches 1 fois et 1/2, les cuisses 2, la poitrine 1/2, justifiant par une règle fixe l'étroitesse de la taille, l'ampleur du bassin et de la poitrine jugées parmi nous mainte fois comme une recherche maniérée.

M. G. examine ensuite les poses principales, les gestes des mains et surtout les poses des doigts. Ceux-ci sont exprimés par de clairs diagrammes qui souvent font grand honneur à l'artiste hindou qui les a dessinés. Malheureusement réduite à une simple nomenclature, cette étude ne peut guère présenter d'intérêt que pour la lecture des textes et apporte peu de chose à l'examen des sculptures : le « highly formalized and cultivated gesture language » (p. 44) que ces signes constituent ne nous est pas exposé.

Puis M. G. passe en revue les ornements sculptés sur les figures ou qui les accompagnent ; à la réserve du *prabhā-toraṇa* (p. 46) ils semblent n'avoir rien de bien particulier. Celui-ci, l'arc flamboyant, image du cercle de feu où Çiva danse sa danse éternelle est devenu un élément sine qua non des images divines du S. de l'Inde et s'il manque souvent dans les photographies publiées, c'est parce qu'il fut toujours fondu en une pièce séparée.

Dans le IVe chapitre, M. G. s'efforce de placer cette sculpture en bronze dans son cadre historique et cherche — avec une très louable prudence d'ailleurs — à déterminer la date des sculptures qu'il nous présente. Il les compare en outre aux remarquables pièces civaïtes qui furent trouvées à Java ; selon lui les meilleures d'entre elles furent données par les rois du S. de l'Inde aux rares sanctuaires consacrés à ce culte dans l'île, tandis que les autres ne sont

que des copies de ces pièces exécutées ensuite par des sculpteurs singhalais (p. 61).

Enfin dans le dernier chapitre, M. G. tente d'estimer le mérite de ces bronzes en eux-mêmes ; il appelle notre attention sur la valeur symbolique de la sculpture indienne opposée à l'expression purement plastique de la sculpture grecque. Il conclut en plaçant les meilleures de ces pièces parmi les chefs-d'œuvre de l'art humain, et nous serions mal venus en Indochine où la sculpture d'inspiration indienne est restée si médiocre, à protester avec trop d'énergie contre un enthousiasme peut-être un peu excessif mais si naturel.

En résumé cet ouvrage apporte des données nouvelles très heureusement présentées et sa lecture sera fort utile à tous ceux qu'intéresse le développement des études historiques sur l'art indien [1].

H. Parmentier.

---

[1] Il est à regretter qu'un ouvrage aussi utile par les renseignements qu'il apporte sur la technique de la statuaire indienne ait été composé avec une telle négligence. Quand on prétend citer les travaux de savants européens, il ne faut pas transformer Eugène Burnouf en « Dr. Barnouf » (p. 13), ni attribuer à Bendall le Catalogue des mss. de Tanjore, qui est de Burnell (p. 5). Il est permis à un Hindou de mal connaître l'histoire de l'art en Occident, à condition de n'en pas parler ; mais, s'il en parle, il devrait s'informer de l'époque de Lysippe et ne pas faire de lui un disciple de Vitruve, en compagnie de Léonard de Vinci (p. 31). Sur le terrain proprement indien, les idées de M. G. ne sont guère mieux assises : de ce qu'un traité porte le nom d'un sage légendaire tel qu'Agastya ou Kaçyapa, il en déduit ingénûment la certitude d'une haute antiquité. Quelques savants, dit-il, ont considéré Agastya comme un personnage mythique ; mais ce qui prouve bien son existence historique, c'est que Rāma, dans son voyage vers Laṅkā, visita son ermitage ! (p. 3).

M. G. cite de nombreux extraits des çilpaçāstras, mais transcrits d'une manière si incorrecte [1] et parfois si bizarrement traduits qu'on est amené à se demander s'il est plus familier avec le sanskrit qu'avec la critique historique. En cas d'une nouvelle édition, tout ce qui dans ce livre touche à la philologie devrait être l'objet d'une révision complète.

N. D. L. R.

---

[1] Les mots cités dans le compte rendu qui précède : *utsava-mūrti, lakṣaṇa, prabhā-toraṇa* se présentent dans le texte sous la forme : *utsaba murti, lakhana, prava torana.*

Alice Getty. — *The Gods of northern buddhism, their history, iconography and progressive evolution through the northern buddhist countries, with a general introduction on buddhism translated from the french of* J. Deniker. *Illustrations from the collection of* Henry H. Getty. — Oxford, Clarendon Press, 1914; 1 vol. in-4°, LII-196 pp., 64 planches.

Ce livre, malgré son titre compréhensif, est surtout un manuel d'iconographie tibétaine. S'il n'ajoute pas grand'chose aux ouvrages de Waddell et de Grünwedel, il a sur eux l'avantage d'une exposition plus systématique et d'une illustration de premier ordre. L'auteur passe successivement en revue les formes iconographiques de l'Ādibuddha, des Buddhas, des Dhyānibuddhas, des Dhyānibodhisattvas, des divinités féminines, des Yi-dam, de Dharmapāla, de Kuvera, des dieux mineurs, et des personnages historiques déifiés. Chaque chapitre est précédé d'un tableau synoptique faisant ressortir les relations existant entre les divinités étudiées dans les différents paragraphes de ce chapitre. Chaque paragraphe débute à son tour par le nom sanskrit de la divinité, la traduction de ce nom en anglais, en tibétain, en mongol, en chinois, en japonais, suivie de l'indication de ses mudrās, de ses symboles et de sa couleur. Une table chronologique, qui aurait pu sans inconvénient être plus développée, un lexique des mots sanskrits et autres cités dans le corps de l'ouvrage, une bonne bibliographie et un excellent index terminent l'ouvrage d'A. Getty. La clarté qu'il a réussi à introduire dans cette iconographie si compliquée le feront rechercher de tous les amateurs et de tous les conservateurs de musées qui désirent identifier rapidement les pièces de leurs collections.

L'introduction de J. Deniker donne l'essentiel de ce que l'amateur d'iconographie tibétaine a besoin de connaître du bouddhisme et de son histoire.

P. XXVI. Nāgārjuna est cité comme le réel fondateur du Mahāyāna, mais p. 171 ce fondateur est déclaré inconnu. Il est difficile de parler d'un fondateur à propos du Mahāyāna, dont les premières tendances se manifestent d'assez bonne heure. Nāgārjuna est le fondateur du système Mādhyamika qui est une des grandes écoles du Grand Véhicule. — P. XXVIII et XLIV. A propos de l'expansion du bouddhisme mahāyāna en Indochine, M. Deniker attribue à l'art bouddhique les monuments d'Angkor. A de rares exceptions près, ceux-ci sont brahmaniques et c'est du côté de l'art brahmanique indien qu'il faut plutôt rechercher leur origine. — P. 172. *Pada* ne signifie pas « absorption », mais « séjour ». *Nirvānapada* = séjour du *nirvāna*.

G. Cœdès.

III. — CHINE.

Daisetz Teitaro Suzuki. — *A brief history of early chinese philosophy.* — London, Probsthain, 1914; 1 vol. in 8°, 7-188 pp.

Ce nouvel ouvrage de M. Suzuki est constitué par des notes qui ont déjà paru en trois articles séparés dans la revue *The Monist* (1907-1908). L'auteur a réuni en un volume ses travaux sur l'histoire de l'ancienne philosophie chinoise de façon à ce qu'ils soient plus accessibles au grand public. Il ne s'est pas contenté d'ailleurs de les reproduire tels qu'ils avaient été tout d'abord publiés, mais au contraire il a revisé son texte et l'a sérieusement retouché en maints endroits.

Le travail du savant japonais pèche dans les détails par des lacunes de documentation et décèle un manque certain de sens critique. Cependant tel qu'il est et si l'on veut s'en tenir aux considérations générales qu'il renferme, il me paraît donner une idée d'ensemble assez exacte de ce que peut être la philosophie chinoise ancienne. Il est en un mot suffisamment intéressant pour mériter d'être étudié et condensé en quelques pages.

Dans ce livre M. Suzuki a essayé de dégager les éléments essentiels de la pensée philosophique chinoise avant le IIIe siècle, telle qu'elle paraît se manifester dans les anciens traités qui nous sont parvenus. Une longue et intéressante introduction donne une vue d'ensemble depuis les origines jusqu'à nos jours et montre que la philosophie d'avant les Ts'in 秦 vaut d'être connue et approfondie.

Les documents importants qui dans le *Chou-king* 書經 ont trait aux deux parangons de la vertu chinoise Yao et Chouen, nous apportent un matériel intéressant de données religieuses qui éclairent d'une assez vive lumière la conception primitive de la nature chez les Chinois. Il serait utile de dégager les éléments de cette conception qui paraît encore aujourd'hui prévaloir dans la pensée chinoise avec de très légères modifications. Mais l'historicité de Yao et de Chouen qui vivaient peut-être au XXIVe siècle avant J.-C. ne paraît pas assez sérieusement établie ou, du moins, les textes qui les citent sont trop altérés et de constitution relativement trop récente pour que nous puissions aboutir à des conclusions satisfaisantes.

L'éveil proprement dit de la spéculation philosophique en Chine doit être en réalité daté du milieu de l'époque des Tcheou 周 (1122?-841-256 av. J.-C.), c'est-à-dire environ du VIIe siècle avant J.-C., quoiqu'il faille naturellement admettre — quelques passages du *Yi-king* et du *Tao-tö king* en font foi —

que les facultés intellectuelles des Chinois avaient eu l'occasion de s'exercer antérieurement à cette date.

Avec le VII[e] siècle avant J.-C. s'ouvrent pour la Chine quatre siècles d'une période féconde en écrivains de talent et en penseurs originaux ; c'est entre la fin des Tcheou et le début des Ts'in que la pensée chinoise est née aux émotions de la recherche philosophique. Cette pensée peut avoir développé par la suite une puissance plus grande de raisonnement ou une étude plus approfondie des données de la conscience, mais à aucun moment elle n'a été plus active ni son labeur plus fructueux. Ce qu'elle a plus tard gagné en précision, elle l'a perdu peut-être en indépendance et il n'est pas sûr que son évolution puisse être considérée comme un progrès.

Cette période de début, la plus brillante peut-être, à coup sûr la plus caractéristique de la littérature chinoise, est brusquement close par les procédés barbares des Ts'in. Le premier empereur de cette dynastie prend à l'égard des lettrés et des livres des mesures terribles qui conduisent à la destruction presqu'absolue de la pensée créatrice. Après les Ts'in les Chinois ne s'aventurent plus à bâtir des systèmes nouveaux mais ils s'efforcent au contraire à reconstituer ce qu'ils avaient perdu. D'où les découvertes philologiques, les études d'exégèse, les commentaires de textes, les écoles de critiques ; et aussi les manuscrits forgés, les interpolations décevantes et les faux de toute espèce qui avaient pour but de remplacer d'anciens ouvrages perdus dont la tradition n'avait conservé que le titre.

C'est à cette époque de sommeil de la pensée chinoise, qui va des Ts'in au début des Song, c'est-à-dire du III[e] siècle avant J.-C. au X[e] siècle de notre ère, que le bouddhisme s'implante en Chine, s'y acclimate, y croît de façon heureuse et finit par s'y développer de manière gigantesque. En dépit du puissant esprit conservateur des Chinois, la religion de l'Illuminé rencontre une résistance assez faible. Trouvant dans la doctrine taoïque une inspiration analogue au souffle des pensées hindoues, les bouddhistes utilisent avec une habileté remarquable la terminologie du taoïsme et frappent aussi un nombre considérable de mots et d'expressions pour exprimer les idées nouvelles qu'ils offrent à la Chine. Une expansion intense et toujours grandissante de la doctrine bouddhique parmi les lettrés prépare une voie sûre à la renaissance philosophique du Moyen-Age. Avec son indifférence caractéristique, et sans pourtant se rendre compte de la propagation toujours plus étendue de la religion étrangère, le peuple l'accepte chaque jour davantage et reconnaît la supériorité de la pensée aryenne pour tout ce qui touche à la métaphysique et à la logique. Le succès du bouddhisme parmi le peuple est l'agent le plus actif pour exciter les lettrés et les disciples de Confucius à combattre les doctrines de cette religion et à donner une impulsion nouvelle à la pensée chinoise originale.

Les bouddhistes chinois studieux et intelligents s'étaient jusque-là occupés à élaborer soigneusement leurs livres saints. Non contents de rendre de nombreux textes sanscrits dans leur propre langue, ils se font connaître

aussi par quelques ouvrages originaux de philosophie religieuse. Leur inspiration a sa source naturelle dans les profondeurs du canon bouddhique, mais elle sait s'exprimer en des formes si parfaites et si pures qu'on peut dire du bouddhisme chinois qu'il constitue en lui-même un monument complet et quasi-indépendant. Sa philosophie d'ailleurs est plus profonde que la morale confucéenne et sa conception du monde pénètre plus avant que celle-ci dans la nature des choses.

Après un repos prolongé dans lequel elle a puisé de nouvelles forces, la spéculation chinoise attaque sans crainte, à l'époque des Song, les questions les plus troublantes et les plus complexes, alors que, si elle les soupçonnait toutes, elle osait à peine les effleurer pendant la période ancienne. Le bouddhisme était venu en quelque sorte alimenter le foyer de l'intelligence chinoise et apporter des qualités nouvelles aux recherches philosophiques. Si cette influence du bouddhisme a été considérable, il ne faut pas croire cependant qu'elle ait été acceptée sans discernement par la pensée chinoise ; un instinct sûr entre deux théories fit toujours choisir aux Chinois celle qui, bouddhique ou non, se conformait le plus exactement à leur nature pratique. Ils tirèrent du bouddhisme une inspiration qui facilitait la solution des problèmes que le confucéisme posait à titre de simple exercice intellectuel. On peut dire que, dans toute cette période de la Renaissance chinoise du Moyen-Age, aucune question philosophique nouvelle ne fut portée en dehors de l'étroit sentier depuis longtemps battu par les Confucéistes.

En effet, quand le Confucéisme de l'époque ancienne n'était pas encore solidement établi et qu'au même moment beaucoup d'écoles rivales combattaient pour la suprématie, les penseurs chinois se maintenaient fermement dans leurs théories et témoignaient la plus grande aversion pour les systèmes d'enseignement susceptibles de fondre en une seule les diverses doctrines. Sous les Song au contraire les philosophes ne songèrent jamais à s'écarter de la route antique ; ils prirent conscience de maintes pensées nouvelles que l'Inde leur avait envoyées et qu'ils s'efforcèrent d'utiliser dans la mesure où elles pouvaient plus clairement interpréter et plus profondément justifier la doctrine irrévocable et infaillible, à leur sens, du Confucéisme; mais ils ne voulurent ni répudier, ni même contredire celle-ci, et pour eux la pensée bouddhique fut seulement l'instrument merveilleux qui leur permit d'extraire pour une analyse plus minutieuse les arguments nouveaux que la doctrine classique contenait et qu'une pensée moins subtile avait été jusque-là impuissante à percevoir. Cette interprétation d'un système philosophique ancien à la lumière d'une pensée nouvelle est la caractéristique essentielle de l'activité intellectuelle renaissante du Moyen-Age chinois.

A vrai dire les Chinois ne sont pas un peuple spéculatif au même titre par exemple que les Grecs ou les Hindous. Ils s'intéressent surtout à tout ce qui touche à la morale de la vie ; quoique de raisonnement subtil et d'imagination audacieuse ils ne perdent jamais de vue l'aspect pratique des choses. Pénétrés

par la nature et l'esprit conservateur du Confucéisme, ils se refusent à oublier les choses terrestres, vivantes et réelles, et répugnent à se laisser transporter dans le ciel imprécis des rêveries métaphysiques. Ils se répètent constamment que, s'il peut par l'esprit atteindre de vertigineuses hauteurs, l'homme est radicalement incapable de modifier sa destinée sur terre. Cette opinion domine toute l'histoire de la pensée chinoise.

Il faut donc remonter à la période des Tcheou 周, entre le Ve et le IIIe siècle av. J.-C., pour retrouver la véritable philosophie chinoise originale. Dès que la civilisation eut atteint un stade assez avancé, la pensée chinoise se plongea dans une spéculation audacieuse de la vie et de l'univers. Rien n'était encore fait ; aucune conception définitive de la vie ne semblait universellement acceptable. Le Confucéisme combattait pour son existence, et le Taoïsme n'était pas reconnu comme un système particulier. Une liberté absolue de pensée et de langage régnait ; en face du « *tcheng-tao* 正道, doctrine orthodoxe » s'élevaient, puissantes, les « théories hétérodoxes diverses, *yi-touan* 異端, » que chacun pouvait adopter ou discuter. Il n'y avait pas d'enseignement traditionnel et tyrannique, et chaque penseur original pouvait sans crainte s'aventurer à exprimer ses opinions. La pensée chinoise atteint réellement là, dans des conditions favorables, le niveau le plus élevé qu'elle ait jamais atteint. Si les moyens de communication de toutes sortes, imprimerie, instruction, routes, avaient été développés comme ils le sont aujourd'hui, quel spectacle magnifique la Chine des Tcheou n'aurait-elle pas donné ?

*
* *

Dès le début de l'histoire philosophique chinoise se manifestent deux courants contraires de pensées qui ont subsisté jusqu'à nos jours. Le premier, qu'on peut appeler le *dualisme*, est représenté par les préceptes du *Yi-king* et par ceux de Confucius (551-479 av. J.-C.) ; il est de caractère agnostique et positif, et ses tendances sont purement pratiques. Le second au contraire est un *monisme* mystique et transcendantal qui fut mis en valeur par les taoïstes.

Le dualisme est le premier système philosophique que les penseurs chinois aient su élever. Ses manifestations naissantes apparaissent dans un des plus anciens ouvrages chinois, le *Yi-king*.

Le *Yi-king* 易經 ou *Livre des changements* est le plus inintelligible et le plus énigmatique document qui soit dans toute la littérature chinoise. Plusieurs théories opposées ont été soutenues sur sa valeur réelle et sur son sens exact. Rien n'est encore fixé et sa signification réelle doit être perdue (1). Elle l'est

---

(1) La plus ancienne traduction du *Livre des changements* date de 1834-1839 ; elle est due au P. Regis en collaboration avec d'autres Jésuites, les PP. de Mailla et Du

depuis longtemps d'ailleurs, puisque dès l'époque des Tcheou 周 la tradition voulait que le roi Wen 文 (1211-1135 ? av. J.-C.) et Tcheou Kong 周公 († 1105 av. J.-C.) l'aient déjà tenu pour un traité général sur les phénomènes de la nature et sur les affaires humaines, qui pouvait aussi être consulté comme un livre de divination ; partis d'ailleurs de cette idée, on prétend qu'ils écrivirent, en guise de commentaire, quelques notes qui renferment des préceptes de morale et de sagesse pratique. Quelque 400 années plus tard Confucius travailla pour essayer de saisir exactement la nature de cet ouvrage, il ne paraissait pas en effet pleinement satisfait par les interprétations de Wen et de Tcheou Kong. Dans les passages en apparence énigmatiques et confus du *Livre des changements* il espérait trouver une base philosophique et spéculative. Il passe pour avoir exprimé son plus cher désir quand il souhaitait de voir sa vie prolongée de plusieurs années pour qu'il pût les consacrer à l'étude de cette littérature mystérieuse (1). Les *Appendices au Yi-king* (2), qui sont certainement l'œuvre de plusieurs auteurs dont les points

---

Tartre, et parut à Suttgart et à Tubingue sous le titre de *Yi-king antiquissimus Sinarum liber*. — Nous en avons une traduction anglaise de Legge parue en 1882 dans les *Sacred Books of the East*. — Les travaux les plus utiles au sujet du *Yi-king* sont dûs à De Harlez qui a expliqué de façon assez satisfaisante l'usage de cet ouvrage. (Voir surtout *Les figures symboliques du Yi-king*, J. A., mars-avril 1897 et *Le Yi-king traduit d'après les interprètes chinois avec la version mandchoue*. Paris, 1897).

(1) Cf. *Louen yu*, VII, xvi, et voir les remarques de M. Chavannes, *Mémoires historiques*, V, p. 402 note 3. — Le *Yi-king* existait donc certainement au temps de Confucius. Il est cité dans le *Tso-tchouan* et dans le *Tcheou-li*, et est même attribué à la période d' « antiquité moyenne », c'est-à-dire en gros XII-VIe siècles avant J.-C. par un passage du IIIe appendice. Voyez Legge *The Yi-king*, p. 397. Nous ne savons rien de plus sur le texte ancien.

(2) Il y a 10 appendices (ramenés à 7) au *Yi-king*. Ils portent les noms suivants :

1° 上彖 } I. 彖 *t'ouan*
2° 下彖 }
3° 上象 } II. 象 *siang*
4° 下象 }
5° 上繫 } III. 繫 *hi*
6° 下繫 }
7° 文言 IV. 文言 *wen-yen*
8° 序卦 V. 序卦 *siu-koua*
9° 說卦 VI. 說卦 *chouo-koua*
10° 雜卦 VII. 雜卦 *tsa-koua*.

Ces appendices sont communément attribués à Confucius ; cette opinion est basée sur un passage du *Che-ki*, k. 47 f° 10 r° col. 4, dont on a peut-être un peu forcé le sens. Le texte dit : 孔子晚而喜易序彖繫象說卦文言 que M. Chavannes (*Mém. hist.*, V, p. 400 et note 6) traduit : « K'ong-tse, sur le tard, se plut au *I*, au *siu*,

de vue diffèrent assez souvent, contiennent quelques réflexions philosophiques et plusieurs exégètes se basent sur ce fait pour déclarer que le *Livre des changements* était à l'origine un traité de pure philosophie, transformé par la suite en un ouvrage de divination. Quelle que soit d'ailleurs la nature exacte de ce livre, il est certainement la source où les penseurs chinois sont allés puiser leur conception dualiste de l'univers.

On pourra s'en rendre compte aisément en parcourant le *Livre des changements*. Des passages comme ceux qui peuvent se lire dans les Appendices (*Appendice* III, 1 ; Legge, p. 348 ; de Harlez, *Le Yi-king traduit d'après les interprètes chinois avec la version mandchoue*, p. 104 et aussi *Appendice* III, II, 6 ; Legge, p. 395 ; de Harlez, p. 129. — *Append.* V, 2, Legge, p. 423 ; de Harlez, p. 135) en sont une preuve manifeste.

Que nous les appellions « *faible* et *fort* » ou « *rigide* et *souple* » ou « *mâle* et *femelle* » ou « *ciel* et *terre* » ou « *yang* et *yin* » ou « *k'ien* et *k'ouen* », ces deux principes indépendants, avec leurs relations soumises à certaines lois préétablies, constituent l'univers de la conception chinoise ancienne. Ces lois immuables sont représentées par les 64 trigrammes tels qu'ils sont définis et expliqués, de façon fort obscure d'ailleurs, dans le *Yi-king* lui-même. Cependant l'esprit chinois, trop pratique, n'aperçut pas, comme les Pythagoriciens auraient su le faire, le caractère philosophique abstrait d'une telle conception numérique de l'univers ; au contraire il se confina dans les rapports qu'il imagina avec les vicissitudes des choses humaines ; il est probable que Confucius lui-même, lorsqu'il essayait de retrouver une base philosophique dans la composition du *Yi-king*, ne pouvait se libérer suffisamment du fardeau de ses conceptions éthiques. Le trait essentiel de l'esprit des Chinois est de faire de la morale à propos de tout et de rien. Ils ne peuvent se défaire de cette tendance, même quand elle paraît absolument inutile, par exemple au moment où ils étudient les lignes en apparence dépourvues de sens qui constituent les trigrammes.

Une conséquence naturelle et caractéristique de cette disposition d'esprit créa chez eux une irréductible aversion pour la métaphysique. Des preuves de ce sentiment ressortent clairement de nombreux passages des classiques. Les Chinois, qui ont construit leurs conceptions familières autour de l'armature morale du Confucéisme, refusent obstinément de penser au-delà de

au *t'oan*, au *hi*, au *siang*, au *chouo koa* et au *wen-yen*. » Je crois que le sens exact serait plutôt : « Confucius, sur le tard, se plut au *Yi-king* et mit en ordre le *t'ouan*, le *hi*, le *siang*, le *chouo-koua* et le *wen-yen*. » Le mot *siu* me paraît ici avoir son sens normal de « ranger, mettre en ordre ». Quoi qu'il en soit, les appendices, cinq au moins sur sept, existaient au temps de Confucius et par conséquent ne peuvent être attribués à Confucius lui-même. Le *Yi-king* proprement dit et ses appendices en tant que livres de divination, furent épargnés lors de la destruction des livres en 213 av. J. C.

l'expérience de chaque jour et leur intelligence prosaïque habite constamment la demeure des choses réelles. La découverte, dans la nature, de deux principes opposés satisfait leur curiosité spéculative et lui suffit. Ils ne s'aventurent pas dans un monde étranger à cet univers sensible où domine l'action commune et mutuelle du *yin* 陰 et du *yang* 陽 et le mystérieux travail des cinq éléments [1]. C'est de cette action et de ce travail que quelques lois fixes ont pu se dégager pour s'établir dans le monde physique comme dans le monde moral ; ces lois sont celles du *Yi-king*. Or ce que l'homme doit faire en ce monde, c'est de se mettre en harmonie avec ces lois. S'il y réussit, le but de sa vie en tant qu'être humain est atteint. Pourquoi donc essaierait-il de dépasser ces lois naturelles qui se comprennent et s'observent aisément et pourquoi se tourmenterait-il du seul besoin de poursuivre quelque chose de transcendantal, partant sans portée sur la vie terrestre ?

Ces principes d'abstention définissent une des attitudes les plus caractéristiques de Confucius. Dans le confucéisme en effet rien n'est mystique ; rien n'est proprement religieux au sens habituel du mot. Il serait aisé de l'établir à l'aide de passages bien connus des classiques et spécialement du *Louen-yu*.

Il doit y avoir en dehors de cette vie quelque chose qui fournit leur énergie mystérieuse à tous les phénomènes naturels et à tous les faits moraux. En réalité les Chinois sont en eux-mêmes bien persuadés de l'existence de cette chose invisible et mystérieuse ; mais, parce qu'ils estiment l'intellect humain incapable d'y réussir, ils ne cherchent pas à en concevoir le sens ni la nature ; seules les lois apparentes et les manifestations sensibles de cette puissance cachée, doivent retenir l'attention ; car tout ce que l'homme doit faire en ce monde est d'essayer de comprendre les phénomènes connaissables et de laisser à part l'inconnaissable. Si nous allons plus loin que les premiers Confucéistes, nous pourrons retrouver dans le *Yi-king*, qui nous fait connaître les lois et les manifestations d'une puissance invisible absolue, certains éléments qui nous permettront de conclure que dès l'époque de sa rédaction existait à l'état sporadique une tendance moniste idéaliste et mystique qui fut au début totalement négligée par les penseurs mais qui aboutit finalement à la philosophie spéculative des Song. Par exemple l'Appendice III (繫辭, 上, 11) dit : « 是故易有太極是生兩儀兩儀生四像四像生八卦. C'est ainsi que dans le (système du) Yi 易, il y a le *t'ai-ki* qui donne naissance aux deux *yi* 儀 (le *yin* et le *yang*) ; les deux *yi* donnent naissance aux quatre *siang* 象 (les quatre symboles : le *t'ai-yang* 太陽, le *chao-yin* 少陰, le *t'ai-yin* 太陰 et le *chao-yang* 少陽) ; les quatre symboles donnent naissance aux huit trigrammes. » Ce même appendice (上, 4) et d'autres passages encore trahissent manifestement

(1) Les cinq éléments (五行) mot à mot « les cinq (principes) actifs » sont : l'eau, le feu, le bois, les métaux et la terre (水火木金土).

une théorie qui tend à rattacher la chaîne des êtres à un principe double et celui-ci à un être existant seul et par lui-même. Nous passons donc ici directement du dualisme au monisme.

Ces tendances, certainement anciennes, qui transparaissent dans les ouvrages confucéens, ressortent tout à fait clairement des textes taoïques de la première heure. Elles sont exprimées par le *Tao-tö king* dans une forme littéraire intéressante.

En passant des textes confucéens aux livres taoïques, nous constatons un changement radical d'inspiration et de méthode qui met en valeur la nature réelle des deux doctrines. Le confucéisme est un miroir rigide où la pensée chinoise se penche à tout instant et où elle ne contemple rien qui ne soit l'image prosaïque de la vie humaine; le taoïsme, au contraire, a tous les frémissements d'un lac et les visages qu'il reflète ont le contour imprécis des choses de rêve et d'imagination.

De même que le *Livre des changements* est le premier témoin de la théorie dualiste, le *Tao-tö king* est le plus ancien document chinois d'où ressorte nettement une conception moniste. C'est bien plus tard que le côté métaphysique de cette conception fut transformé par les taoïstes en un panthéisme mystique, et ce ne sont enfin que les premiers philosophes des Song qui essayèrent de mettre en harmonie la philosophie du *Yi-king* et la cosmogonie taoïque dans la célèbre théorie physique de l'évolution du *T'ai-ki*.

C'est avec une puissance et une maîtrise admirables que les pères du taoïsme, Lie tseu 列子 et Tchouang-tseu 莊子, développèrent les pensées mystiques et idéalistes du *Tao-tö king*.

Avec sa cosmogonie, Lie-tseu apparaît comme un penseur réellement original. Pour lui le monde sensible des phénomènes provient d'un être absolu, le *Tao*, qu'il appelle encore « l'esprit de la vallée 谷神 » ou la mère mystérieuse 玄牝 ». Ces termes sont cités par le *Tao-tö king*, mais Lie-tseu les donne comme provenant d'un *Houang ti chou* 黃帝書 à qui le *Tao-tö king* les aurait empruntés et qui ainsi aurait existé avant le *Tao-tö king* (1).

Lie-tseu croit que le cycle de la naissance et de la mort est dans l'ordre irrévocable des choses naturelles. La vie n'est qu'un passage de l'homme et non la fin réelle pour laquelle il y a des hommes. C'est la mort qui nous ramène à notre véritable état. La vie ne peut être réputée meilleure que la mort, ni la mort préférable à la vie, car vie, mort, existence et non-existence, création et destruction sont des lois de nature et on ne peut dire qu'une chose, c'est que

(1) Je n'ai pas retrouvé dans les textes anciens d'autre passage citant exactement le *Houang-ti chou*. Le chapitre sur la littérature de l'*Histoire des Han antérieurs* (k. 30, f° 13 r°) cite plusieurs ouvrages sous le nom de Houang-ti. Peut-être est-ce dans l'un de ces ouvrages que se trouvait le passage auquel se réfère Lie-tseu (Ed. Wieger, p. 68, 69) et dans ce cas il faut peut-être, comme l'a fait le P. Wieger, traduire « 黃帝書 » par « Les écrits de Houang-ti ».

le monde suit les évolutions d'une roue éternelle. Le Sage doit rester serein et comme étranger à tout ce qui l'entoure. Il vit comme s'il ne vivait pas. C'est l'attitude caractéristique de tous les philosophes taoïstes : ils débutent par une philosophie moniste et aboutissent tous à une attitude d'indifférence. On connaît la réflexion de Lie-tseu (k. 1. Cf. Wieger, p. 78 et 79 N) : 言天地壞者亦謬言天地不壞者亦謬壞與不壞吾所不能知也雖然彼一也此一也故生不知死死不知生... 壞與不壞吾何容心哉. « C'est une erreur d'affirmer que l'univers sera détruit comme d'affirmer qu'il ne le sera pas. Qu'il le soit ou non est impossible à dire, et d'ailleurs que ce soit l'un ou l'autre, c'est la même chose. Car la vie ne sait rien de la mort et la mort rien de la vie... Être détruit ou ne pas l'être, comment cela m'inquiéterait-il ? »

Moins profond peut-être que Lie-tseu, mais plus brillant et plus original, Tchouang-tseu (IV[e] siècle av. J.-C.) est surtout célèbre par sa manière toute personnelle d'entendre l'idéalisme transcendantal. Tchouang-tseu croit que rien n'est plus simple que de trouver la nature réelle des choses. Pour y parvenir, l'homme doit s'affranchir de l'ignorance et des défauts personnels et chercher dans son être propre l'universel *tao* ; quand il l'aura trouvé, il reconnaîtra facilement le même principe dans les autres êtres, car le *tao* ne peut être que le même chez tous les êtres. Dans cette unité de nature nous devons puiser nos opinions quelles qu'elles soient.

Dans Tchouang-tseu peut s'observer facilement la tendance essentielle au mysticisme qui distingue si bien le taoïsme de la doctrine confucéenne. Dans tous ses essais sur la nature du *tao* lui-même, Tchouang-tseu se montre dialecticien mystique et ténébreux ; il finit d'ailleurs par reconnaître lui-même que le *tao* est inconcevable. D'où il résulte qu'en paraissant expliquer beaucoup, Tchouang-tseu n'explique rien. La nature des choses est facilement saisissable, dit-il ; elle est enfermée dans le *tao*, mais la nature du *tao* n'est pas humainement concevable. Cela paraît enfantin ; c'est reculer la difficulté et la compliquer sans la résoudre.

Arrivée à ces essais creux de rhétorique, la spéculation devient naturellement du mysticisme pur. Le procédé analytique d'un raisonnement poussé aussi loin que possible ouvre une voie à la contemplation mystique de l'absolu. Il est dans la nature de la pensée humaine — alors que l'intelligence poursuit sans cesse une conception définitive de l'univers qu'elle cherche à exprimer en termes positifs — que l'imagination créatrice et la foi religieuse, en ce qu'elles ont de plus pur, fassent constamment appel à cet insaisissable qui défie tout concept et qui cependant ne cesse de se présenter à elles avec une persistance impressionnante et quasi-ennuyeuse. Parfois l'intelligence triomphe et réussit alors à donner une impression frappante et positive de la nature réelle des choses. Si elle succombe devant une tâche trop difficile, les tendances mystiques — l'histoire de la pensée le prouve partout — prédominent immédiatement dans la philosophie et ce mysticisme tend invariablement à un panthéisme parfait.

Ce point culminant, sommet de la spéculation taoïque, est atteint par Kouan-yin tseu, mais le livre qui lui est attribué et qui est parvenu jusqu'à nous est certainement dans son ensemble l'œuvre d'auteurs ultérieurs. Il renferme cependant des passages qui paraissent très anciens ; malgré eux et quoiqu'il puisse paraître anormal de classer Kouan-yin tseu après Lie-tseu et Tchouang-tseu, cet ordre est logiquement imposé parce que Kouan-yin tseu contient certaines pensées taoïques qui sont comme la conséquence directe du développement des idées de Lie-tseu et de Tchouang-tseu. Kouan-yin tseu, tel qu'il nous est connu par l'ouvrage qui porte son nom, doit être considéré comme le dernier penseur taoïste.

Kouan-yin tseu 關尹子 n'a jamais été traduit et mériterait de l'être [1]. Sa conception du *tao* partout présent est en somme celle de Tchouang-tseu ; l'essence de ce *tao* se retrouve dans l'homme comme dans tout l'univers ; elle est immuable où qu'elle soit. « Les êtres innombrables de l'univers, dit Kouan-yin tseu, ont tous mon essence, mon esprit, mon âme *houen* et mon âme *p'o* 天地萬物皆吾精吾神吾魂吾魄 ».

Le taoïsme a dans sa doctrine des points si remarquables qu'une origine étrangère a été suspectée qui, d'après certains savants, résoudrait de façon satisfaisante la question des rapports du taoïsme avec la philosophie hindoue.

Il y a un fait indéniable : c'est qu'une ressemblance extraordinaire existe sur certains points entre le bouddhisme et le taoïsme. Les premiers moines bouddhistes ont emprunté une grosse partie de leur terminologie à la doctrine taoïque, et cela dès que le bouddhisme commença, au début de notre ère, à pousser ses premières racines dans le sol chinois. Il y eut dans l'histoire plusieurs tentatives pour fondre les deux religions en un système unique mi-philosophique mi-religieux. Kouan-yin tseu est l'un des plus anciens essais qui furent faits, peut-être inconsciemment, pour concilier avec l'idéalisme hindou le mysticisme panthéiste de Lie-tseu et de Tchouang-tseu. Enfin la religion populaire actuelle des Chinois est une sorte de synthèse informe des deux doctrines qui apportent l'une ses tendances polythéistes, l'autre sa foi dans l'immortalité céleste.

⁂

La philosophie chinoise — et dès l'époque ancienne cette caractéristique ressort nettement — a toujours été essentiellement pratique ; elle est étroitement associée aux affaires humaines ; il n'y a pour ainsi dire pas de spéculation ontologique, pas d'hypothèse cosmogonique, pas de théorie éthique abstraite

---

(1) Cf. *Sseu-k'ou ts'iuan-chou tsong-mou t'i yao* k. 146, f° 16 v°.

qui ait paru digne aux Chinois de retenir leur attention si la moralité pratique de la vie n'y était pas directement intéressée. Les penseurs de la Chine spéculèrent au contraire dans le but de saisir le fondement ultime de l'existence, non par rapport à l'univers en général avec ses relations innombrables, mais seulement en fonction des choses purement humaines et, parmi celles-ci, de la portion restreinte qui concerne directement la vie politique et sociale ; tout ce qui n'est pas essentiellement humain n'a été regardé par les Chinois que comme secondaire et non comme un des points principaux où devaient se porter leurs efforts intellectuels. Cette caractéristique est telle qu'on peut dire avec juste raison que les Chinois représentent l'étude pratique de la morale au même titre que les Grecs représentent la philosophie ou les Hébreux la religion. Il faut donc s'attendre à trouver beaucoup plus de préceptes moraux que de données philosophiques réelles dans les œuvres de penseurs qui, comme Socrate, ne laissaient à l'esprit, en dehors de l'éthique humaine, qu'un champ d'investigation très borné.

L'univers, pour les Chinois, est la manifestation sensible d'un principe moral supérieur et l'humanité doit chercher des leçons morales dans tout ce qui existe. Toutefois leur « Ciel 天 » et tout ce qui en émane est en quelque sorte une loi naturelle qui ne paraît avoir rien de personnel ni de réfléchi. Nous verrons un peu plus loin, à propos de la religion proprement dite et de l'idée métaphysique et morale de Dieu, quelles ont été dans l'histoire les conceptions chinoises sur ce point. Qu'il nous suffise pour le moment de marquer la place considérable — de beaucoup la plus importante — que l'éthique purement humaine a tenu et tient encore dans la pensée chinoise. Ceci est vrai, dans des mesures différentes, des Taoïstes et des Confucéistes ; ces derniers ont toujours et ostensiblement fait leur principale étude de la vie humaine et de ses rapports sociaux et moraux. Les adeptes de l'école métaphysique et mystique du taoïsme s'intéressèrent profondément à toutes les pratiques mystérieuses qu'ils croyaient susceptibles de prolonger la vie. — En résumé, les penseurs chinois sont donc surtout préoccupés de la vie humaine, de la vie matérielle et réelle. Elle leur paraît si douce malgré ses imperfections que, sans toujours l'avouer, ils n'ont qu'un seul désir : la prolonger longtemps, qu'un seul espoir : parvenir à la conserver. Ce trait essentiel de la mentalité chinoise montre bien à quel point elle est au fond lourde et terre-à-terre. Quelques penseurs chinois tentèrent de l'élever par des conceptions morales et essayèrent de parer d'idées de devoir et de beauté, une représentation aussi platement égoïste de l'univers et des relations sociales.

L'éthique confucéenne est trop connue pour qu'il soit utile d'y insister. L'étudier, c'est à vrai dire étudier la mentalité chinoise en ce qu'elle a de plus pur et de plus original. Aucune doctrine n'a su imprimer dans le caractère chinois un sceau aussi profond que la morale de Confucius. Le peuple entier l'a adoptée et comme lui les classes officielles et aisées la respectent profondément depuis des siècles. Confucius leur plaît non parce qu'il est profond

(il ne l'est d'ailleurs pas), mais parce qu'il a un bon gros sens commun qui s'accorde en tout temps et en tout lieu avec la vie humaine telle qu'elle est en réalité. Les Chinois pensent peu ; ils répugnent à se tourmenter pour saisir l'insaisissable, et c'est pourquoi, à tous les autres philosophes, ils préfèrent leur bon maître Confucius.

La morale de Confucius est basée sur la « vertu d'humanité 仁 » ; pour lui cette vertu représente la norme qui dirige les événements de la nature et règle la conduite de l'homme ; c'est l'explication que le Confucéisme donne du *tao* 道. Chez les Taoïstes le *tao* est métaphysique et transcendantal ; chez les Confucéens, il est simplement moral, et pour eux il se ramène plus simplement encore à la « vertu d'humanité ». Ce sentiment d'humanité que Mencius devait analyser avec une assez grande précision, est le fondement de la société et la première de toutes les vertus. Toutes les autres viennent d'elle et en sont des formes différentes.

C'est sur ce sentiment d'altruisme que toute la morale de Confucius est construite. Il faut le cultiver et l'appliquer chaque jour ; l'homme deviendra parfait en lui conformant tous ses actes, c'est-à-dire en ayant non seulement le respect d'autrui, mais aussi le respect de lui-même (敬, 恭) ; en étant toujours et partout sincère et loyal (誠) avec les autres et avec lui-même. Par ce contrôle de soi et par ces scrupules constants l'homme, en tant qu'être moral et raisonnable, d'ailleurs naturellement bon, se conformera à la vertu d'altruisme, c'est-à-dire au *jen* 仁 et par conséquent au *tao*, à l'ensemble des lois naturelles cosmiques et humaines qui disciplinent toutes choses.

A côté de l'éthique confucéenne la morale taoïque paraît bien pauvre ; elle se ramène purement et simplement à un égoïsme passif. Les taoïstes cherchent le bonheur dans une solitude tranquille, dégagée de toutes les relations et de tous les soucis du monde, et consacrent tout leur temps à une contemplation de la nature dans ce qu'elle a d'éternel et d'absolu et non dans les manifestations de son incessante activité. La perfection morale qu'ils cherchent à atteindre est au-dessus de toutes les conventions et de toutes les règles artificielles ; elle est en harmonie avec le *tao* transcendantal ; c'est une *réserve absolue* dont le nom « *wou wei* 無爲 » a dans le taoïsme à la fois les sens de « non-action, non-assertion, non-intervention ». Ils ont constamment en vue non le bien général de l'humanité mais leur propre félicité. Il ne faudrait pas croire cependant que les pensées nobles et élevées manquassent dans la morale taoïque : dire que ses adeptes sont égoïstes, ce n'est pas dire qu'ils cherchent à satisfaire de grossiers désirs matérialistes ou à imposer leur volonté à autrui. Bien au contraire ; leur doctrine est celle de la non-résistance ; ils s'attachent à ne pas avoir de désirs, et n'en ont pas ou du moins n'en ont qu'un : rester en paix dans une solitude absolue pour y poursuivre leur éternelle méditation. Mais ils sont égoïstes dans ce sens qu'ils oublient le monde entier et que, tout en demeurant inoffensifs, ils n'ont aucune envie de sacrifier leur précieuse individualité au bonheur d'autrui.

Cependant les Taoïstes se sont presque tous souciés de l'immortalité individuelle et du secret de l'acquérir, non après la mort, mais dans cette vie même ; pour eux, en effet, cette vie étant une manifestation de l'Absolu, et comme telle, participant de l'éternité de cet Absolu, il était tout naturel de chercher à obtenir l'immortalité avant la mort terrestre. Lao-tseu, Tchouang-tseu et Lie-tseu avaient des vues assez élevées sur ce point ; malheureusement elles ne furent pas toujours comprises des Taoïstes ultérieurs et la conception mystique de la vie et de l'immortalité ne tarda pas à se corrompre, à dégénérer et à aboutir finalement à une série de superstitions qui donnèrent naissance aux pratiques mystérieuses du « grand œuvre » et de la recherche d'un élixir d'immortalité.

La doctrine du *wou-wei*, qui est en somme celle de la passivité, consiste à laisser les choses suivre leur pente naturelle ; d'après les Taoïstes, l'homme a un besoin inné de vivre selon les lois du *tao*, et par conséquent il n'est pas utile qu'il subisse l'influence extérieure, ni qu'il soit troublé par des règles et des formalités superflues. — A dire vrai une telle doctrine poussée à l'extrême, et elle le fut par quelques-uns, aboutit infailliblement à un anarchisme absolu. C'est un anarchisme négatif naturellement, puisqu'il doit être en conformité avec le principe du *wou-wei*, mais c'est malgré tout un sentiment qui est en opposition radicale avec l'existence de lois et de règlements, et en général avec tout ce qui peut restreindre la liberté individuelle. C'est pourquoi les « anarchistes » de cette sorte aspiraient à voir refleurir sur terre les anciennes périodes de civilisation primitive où devaient régner, d'après eux, la liberté de chacun simplement limitée à celle d'autrui, et par conséquent une paix universelle et une félicité sans bornes. C'est ainsi que pour eux l'anarchisme était en somme l'idéal le plus élevé qui put convenir à l'homme comme à la société.

La mise en pratique de cette morale taoïque de la non-intervention fut cependant moins radicale qu'on pourrait le supposer. Cette éthique était en fait une création de la pensée chinoise qui, nous l'avons dit, ne perd jamais de vue l'importance pratique des choses ; c'est un besoin impérieux chez le philosophe ou le moraliste chinois de vouloir se renseigner sur les conséquences réelles de ses théories, et ce n'est pas un des aspects les moins curieux de cette doctrine, qui sous le pinceau aboutit à l'anarchisme, que celui où l'on peut constater qu'elle pousse ses adeptes à s'intéresser à la politique et à la vie sociale. Dans ce domaine, ces adeptes du *wou-wei* recommandent de donner au peuple toutes les libertés qu'il demande et le moins de réglementation possible ; d'écarter toute complication, tout perfectionnement industriel ou social, de ramener le peuple à une simplicité absolue et de tendre le plus fortement possible vers l'état de nature. La paix et le bon ordre suivront et le bonheur régnera partout.

Ici apparaît la différence radicale qui sépare dans leur conception politique le Taoïsme du Confucéisme. Pour gouverner l'Etat, l'un conseille une tolérance presque complète et une inaction absolue, alors que l'autre fait constamment appel aux bons sentiments de chacun en faveur de la société, à une discipline

organisée, à une direction gouvernementale qui agisse et éclaire, qui récompense et punisse, qui favorise le progrès et se soucie de l'instruction du peuple.

En un mot, prédominance de l'individu et de la vie personnelle dans la morale taoïque, de la société et de ses conventions dans l'éthique confucéenne. Deux courants de pensée bien distincts qui devaient produire, avec leurs originalités caractéristiques, le premier un partisan acharné de l'hédonisme égoïste comme Yang Tchou 楊朱, le second un adepte fervent des formes sociales et du « cérémonialisme » comme Siun tseu 荀子, ou un philosophe passionné de l'altruisme et du socialisme comme l'utilitariste Mo Ti 墨翟.

* * *

Il y aurait beaucoup à dire sur les habitudes religieuses des Chinois, habitudes qui, je le crois, éclaireraient souvent d'une assez vive lumière certains aspects de l'esprit philosophique. L'animisme par exemple (Cf. De Groot, *The religious system*, vol. VI, *passim*, et *BEFEO.*, XI, 1911, 208 ssq) nous aiderait peut-être à savoir comment et pourquoi nous retrouvons dans la série des conceptions purement religieuses une sorte de reflet de la vie et des sentiments caractéristiques de l'homme tels qu'ils se dégagent de l'histoire de la pensée chinoise; mais cela nous porterait un peu hors de notre sujet. Au reste la complexité des phénomènes religieux se réduit aisément au sentiment religieux proprement dit.

La religion est en effet la forme d'expression d'un sentiment de caractère essentiellement social, par lequel l'homme se subordonne lui-même à des conceptions que sa pensée projette dans l'univers, où souvent elle leur confère inconsciemment la qualité d'existence et l'attribut de personnalité.

Que l'homme accorde en plus à ces créations la qualité du « sacré » ou celle du « profane », du permis ou de l'interdit, cela dépend exclusivement de l'application pratique du sentiment religieux. Celui-ci s'exprime alors suivant les âges et suivant les lieux par des actes d'une nature particulière qui sont les rites, et qui constituent par leur diversité même les diverses religions connues dans le temps et dans l'espace.

A quelle création suprême aboutit donc le sentiment religieux des Chinois ? Ont-ils en un mot une conception métaphysique analogue à celle de « Dieu » et quelle est-elle ? Le principe moral supérieur dont l'univers est la manifestation est-il équivalent à la notion du Très-Haut du monothéisme sémitique, au Dieu omnipotent soucieux de diriger partout le cours de la vie ?

Le « Ciel », principe supérieur, puissance suprême, le « Dieu » si l'on veut, que les Chinois placent au-dessus de l'humanité et au-dessus des lois de l'univers, a pour nom « T'ien 天, le Ciel » et plus tard « Chang-ti 上帝, Souverain d'En-Haut ».

A ce « Ciel » 天 qu'ils avaient créé, les plus anciens Chinois attribuaient la responsabilité de leurs joies et de leurs malheurs ; de lui ils imploraient les faveurs ou la pitié, pour eux il était le dernier refuge et le dispensateur de toute récompense et de tout châtiment. Il a donc sur l'humanité une puissance absolue et ne veut pas qu'on s'écarte du chemin tracé par sa volonté ; il est de plus sage et omniscient, et sous ses regards l'homme n'est qu'un simple instrument fait pour appliquer les lois morales et suivre sans révolte la ligne de conduite que fixe sa volonté éternelle ; il punit l'injuste et récompense le sage. Il est l'auteur des lois et les fait lui-même exécuter. Par conséquent la destinée de l'homme dépend de sa propre conduite ; il ne peut, en aucun cas, échapper à l'inflexible justice du Ciel.

A côté du « Ciel » se place plus tard un Dieu personnel, appelé le Souverain d'En-Haut ; si personnel qu'il soit, il est loin pourtant de l'être autant que le Dieu de l'Ancien Testament. L'attribut de personnalité est aussi faible que possible et ne va guère au-delà des exigences du langage qui personnifie toujours. Le Souverain d'En-Haut n'a aucun rapport direct et intime avec l'homme. C'est plutôt une puissance morale tranquille, réfléchie et quasi-impassible. Il ne se manifeste ni ne se révèle personnellement à l'homme à qui il n'est connu que par les résultats de sa puissance, c'est-à-dire par des phénomènes rares et extraordinaires. L'imagination chinoise a toujours été trop tempérée pour qu'elle pût créer un Dieu tourmenté par les affaires humaines les plus humbles, avec une voix de tonnerre et l'œil ouvert sur les vivants.

Ainsi l'esprit chinois pratique se retrouve même dans leur conception du Souverain Dieu. Une fois de plus se vérifie la loi générale qui veut que les dieux ne modifient pas l'âme des peuples, mais bien que les peuples transforment à leur image les divinités qu'ils adoptent. Il est même curieux de constater que ce Dieu chinois n'est pas seulement une puissance morale rigide, mais un directeur politique qui inspire l'administration et donne ainsi au peuple le bonheur, la justice et la paix. Lorsque le « Ciel » constate que son représentant terrestre, l'Empereur, le « Fils du Ciel 天子 » est inférieur à sa tâche, il charge un nouvel élu de le remplacer. Ce dernier, conscient de sa sainte mission, se doit d'attaquer l'Empereur régnant, de le renverser et de monter sur le Trône d'où il pourra réparer les fautes de son prédécesseur. C'est ainsi que les Chinois expliquent et justifient par un décret du Ciel les changements de dynastie.

Le Chang-ti chinois est donc en quelque sorte la divinité de la volonté populaire, puisqu'il veille à ce que le peuple soit toujours heureux, et puisqu'il est censé se manifester dans les changements de régime par la voix même du peuple : *Vox populi, vox dei*. Il est associé, non aux individus, mais à l'Etat, au peuple entier. La volonté divine peut donc être connue par la volonté du peuple. Elle peut l'être aussi exceptionnellement au moyen de la divination par l'écaille de tortue et l'achillée. — A ce Dieu, d'ailleurs sans temples populaires

consacrés, et à qui seul le souverain régnant a le droit de faire le sacrifice voulu dans la saison voulue, le peuple n'offre ni prières, ni sacrifices, ni cantiques d'actions de grâce ; la meilleure façon que les hommes aient de le servir est d'obéir aux lois morales qu'il édicte et qu'il sanctionne.

Ainsi tout au début, le « Ciel » était en somme l'univers incompris que l'imagination chinoise remplissait d'un concert de volontés naturelles qu'elle liait étroitement aux destinées humaines ; puis l'élément moral et réfléchi que les Chinois enfermaient dans cette idée devait subsister dans le concept du Dieu personnel, véritable Etre suprême, le Souverain d'En-Haut, tandis que l'ensemble des manifestations mystérieuses et intelligentes devait se réduire graduellement à une pure synthèse de lois naturelles.

*
* *

Quand nous disons « philosophie chinoise », nous entendons presque toujours celle de Confucius, et en réalité elle n'est rien de plus dans ses manifestations générales. Il faut prendre cette philosophie vers le IIIe siècle avant notre ère, à l'époque où d'autres pensées rivalisaient avec celle de Confucius, pour la saisir dans sa nature première et réelle. Mais si nous parlons de « philosophie chinoise » ou de « philosophie de Confucius » après la Renaissance des Song, il est indispensable, si l'on veut comprendre l'évolution des théories et le caractère même de la doctrine classique, de tenir compte de l'influence certaine qu'a eue sur la pensée chinoise le développement considérable du bouddhisme pendant la longue période de sommeil du confucéisme.

Le réveil de la pensée chinoise au XIIe siècle marque le moment essentiel où est née ce que les orientalistes ont coutume d'appeler la « philosophie chinoise moderne », quoiqu'elle doive être placée en plein Moyen-Age.

L'ancienne philosophie qui a précédé les Ts'in et cette philosophie « moderne » représentent le résultat total des développements spéculatifs de la pensée chinoise à travers les siècles. La philosophie ancienne essaie de résoudre les problèmes innombrables de l'univers en dehors de toute influence étrangère. Les philosophes des Song, tout en restant fidèles aux dogmes classiques, s'efforcent de projeter sur les questions séculaires une lumière nouvelle, celle du flambeau de la loi bouddhique.

La dynastie mongole des Yuan (1279-1368) qui contribua si largement à développer l'esprit de tolérance et qui autorisa toutes les croyances et toutes les discussions, n'eut pour ainsi dire aucune influence sur la pensée philosophique en Chine. Dans ce qu'on est convenu d'appeler « le siècle des Yuan », où brillent tant de littérateurs célèbres, il est impossible de citer un seul nom de philosophe qui mérite d'être retenu.

Les Ming 明 (1368-1644) donnèrent à la pensée chinoise l'illustre Wang Yang-ming 王陽明 (1472-1529). Il était le digne héritier des penseurs qui stimulèrent et rajeunirent la spéculation chinoise à l'époque des Song. Quoique

son indépendance fût en quelque sorte limitée par ses attaches même avec le passé confucéen, il fut assez original pour trouver des raisons nouvelles qui pouvaient confirmer plus fortement les doctrines anciennes.

Après cette lumière éclatante dans le ciel intellectuel chinois, l'obscurité se rétablit plus profonde que jamais. Les Empereurs mandchous des Ts'ing 清 (1644-1912) régnèrent sur une Chine lourdement endormie. Même les réalisations d'une révolution, bien plate il est vrai, ne semblent pas jusqu'ici avoir réussi à tirer de sa torpeur cet immense pays qui depuis des siècles semble voué au sommeil.

Léonard AUROUSSEAU.

A. VISSIÈRE. — *Les désignations ethniques Houei-houei et Lolo.* — Journal Asiatique, XI, III, n° 1, janv.-fév. 1914., p. 175-182.

Courte mais intéressante contribution à l'étude si complexe de la prononciation et de l'étymologie des mots chinois dans les noms historiques ou géographiques.

Prenant pour base un passage d'un dialogue dû au dramaturge Wou Han-tch'en 武漢臣 de l'époque mongole, M. Vissière montre que le nom chinois actuel des Mahométans « *Houei-houei* 回回 » doit être une déformation du nom chinois des Ouigours « *Houei-hou* 回鶻 ou *Houei-ho* 回紇 ».

D'autre part l'auteur croit que les « ravisseurs » *Lou-lou* 虜虜 dont il est question dans le même passage de Wou Han-tch'en ne sont autres que les Lolos, dont le nom s'écrivait primitivement en chinois *Lou-lou* 盧鹿. M. V. passe en revue les différentes variations de l'orthographe chinoise employée pour désigner les Lolos. Les deux formes les plus fréquentes sont 羅羅 et 猓玀, à prononcer toutes deux *Louo-louo*. Le mot 猓, qui ne doit pas se prononcer *kouo*, est employé dans le Sud-Ouest de la Chine pour désigner les Lolos. Sa phonétique 果 a, en effet, « d'après les lexiques chinois plusieurs prononciations qu'il importe de ne pas perdre de vue pour se rendre compte de son rôle en composition comme élément phonétique. Les principales sont *kouo* et *louo*. Parmi ses significations diverses est celle de « nu, dénuder » pour laquelle les dictionnaires indigènes lui donnent comme équivalent le caractère 裸 qui est dans le style moderne le mot usuel pour « nu ». Celui-ci a pour variantes, sans compter le primitif 果 : 倮, 蠃 et 躶 qui tous se prononcent *louò*. La phonétique 果 *louò*, avec subsidiairement le sens de « nudité », était donc d'un emploi tout naturel dans la composition par voie de transcription du son, du nom des barbares Lolos. » Aux exemples cités par Giles, *Engl. ch. dict.* s. v. : « 裸蟲 *louo-tch'ong*, l'homme » mot à mot « le ver nu » et « 裸蟲之屬, sauvages » et rappelés par M. V., on peut ajouter l'expression *louo-yi* 猓夷 que j'ai relevée dans Jouan Yuan 阮元 (*Yen-king che siu tsi*, k. 2 下, f° 21, r° col. 8 et *passim*) et qui désigne les « barbares Lolos ».

Léonard AUROUSSEAU.

A. Vissière. — *Premières leçons de chinois*. Langue mandarine de Pékin. accompagnées de thèmes et de versions et suivies d'un exposé sommaire de la langue écrite. Deuxième édition. — Leide, Librairie et Imprimerie ci-devant E. J. Brill, 1914 ; un vol. in-8°, IX-192 p.

Les *Premières leçons de chinois* de M. A. Vissière, Professeur à l'Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes de Paris, constituent certainement le plus clair, le plus simple, le plus méthodique, en un mot le meilleur ouvrage didactique que nous possédions sur la langue de Pékin.

Dans cette seconde édition, revue et augmentée, l'auteur a, le cas échéant, su mettre en accord le texte et les exemples des *Leçons* avec les institutions nouvelles de la Chine républicaine. Nul n'était et n'est encore mieux préparé que M. A. Vissière pour diriger les pas chancelants des débutants dans la voie de l'étude du chinois. Ses nombreux travaux prouvent qu'il se tient admirablement au courant des événements d'un pays qu'il a quitté depuis assez longtemps ; d'autre part il a suivi de très près toutes les transformations de la langue officielle. C'est dire toute la valeur de son travail. Cet ouvrage peut être recommandé sans crainte à tous ; il saura toujours guider les efforts des élèves et souvent préciser sur bien des points les connaissances de ceux qui ne sont plus des débutants.

Léonard Aurousseau.

T. L. Bullock. — *Progressive Exercises in the Chinese written language*. — Deuxième édition. — London, Crosby Lockwood et Son, 1912 ; un vol. in-8°, 305 p.

M. Bullock est professeur de chinois à l'Université d'Oxford. Il a composé pour ses élèves un recueil de *Progressive Exercises in the chinese written language* dont une deuxième édition a paru en 1912. Cette seconde édition marque une grande amélioration sur la première. Cependant je doute que cet ouvrage puisse être étudié avec fruit par un étudiant privé des explications d'un maître. Il ne contient en effet pas un seul mot sur les éléments et la théorie fondamentale du style chinois. Il mêle de plus, et pas toujours de façon très heureuse, des extraits de langue classique à des passages en style commercial actuel. Enfin l'auteur ne paraît pas avoir méthodiquement gradué, pour ce qui touche à leur difficulté, les exercices qu'il a choisis. Je n'en veux qu'un exemple : p. 43, la phrase 15 de l'exercice 4, ainsi conçue : « 非其民不使非其君不事 » est certainement plus compliquée que la phrase suivante isolée, classée plus de cent pages plus loin (p. 166 ; exercice 47, phr. 3) : « 西歷一千九百年. »

M. Bullock donne quelquefois, en note, sur tel ou tel point de langue, d'histoire ou de mœurs, des renseignements qui sans être tout à fait faux n'ont pas la précision et l'exactitude qu'on est en droit d'exiger d'un manuel.

Je doute par exemple que de jeunes élèves comprennent clairement ce que c'est qu'un *nien-hao* quand l'auteur (p. 181) traduit : « 同治年間, pendant les années *t'ong-tche*, » par « In the reign of T'ung Chih » et explique en note : « *T'ung Chih*, the official title of the Emperor reigning A. D. 1862-1874. »

En un mot cet ouvrage ne me paraît pas du tout être en progrès réel sur les traités de langue écrite chinoise que nous possédons déjà. Je le crois même dangereux et en tout cas insuffisant pour l'autodidacte.

Léonard Aurousseau.

A. Vissière. — *Nouvelle nomenclature militaire en Chine*. — Journal Asiatique, XI, III, n° 1, janv.-fév. 1914, p. 59-70.

M. Vissière expose avec sa compétence et sa précision habituelles les noms des unités et des grades dans l'armée chinoise de 1900 à 1913. Cet utile travail sera d'un grand secours à tous ceux qui rencontreront des appellations militaires dans les textes chinois parus depuis 1900.

Les appellations actuelles sont les suivantes :

Unités.

Armée de terre, 陸軍 *lou kiun*.
Armée, 軍 *kiun*.
Division, 師 *che*.
Brigade, 旅 *lu*.
Régiment, 團 *t'ouan*.
Bataillon, 營 *ying*.
Compagnie, 連 *lien*.
Section, peloton, 排 *p'ai*.

Grades.

I. Officiers généraux, 將官.

Général d'armée, 上將 *chang tsiang*.
Général de division, 中將 *tchong tsiang*.
Général de brigade, 少將 *chao tsiang*.

II. Officiers supérieurs, 校官.

Colonel, 上校 *chang hiao*.
Lieutenant-Colonel, 中校 *tchong hiao*.
Commandant, 少校 *chao hiao*.

III. Officiers subalternes, 尉官.

Capitaine, 上尉 *chang wei*.
Lieutenant, 中尉 *tchong wei*.
Sous-lieutenant, 少尉 *chao wei*.

IV. Sous-officiers, 軍士.

Adjudants, 准尉 tchouen wei.
Premier sous-officier, 上士 *chang che.*
Deuxième sous-officier, 中士 *tchong che.*
Troisième sous-officier, 下士 *hia che.*

V. Caporaux et soldats, 兵.

Soldat supérieur, 上等兵 *chang teng ping.*
Soldat de 1re classe, 一等兵 *yi teng ping.*
Soldat de 2e classe, 二等兵 *eul teng ping.*

M. Vissière ne nous dit pas que quelques-uns de ces titres ont été empruntés à l'armée japonaise. En effet le japonais dit *rikugun* 陸軍 pour « armée de terre » ; *gun* 軍 pour « armée » ; *shidan* 師團 pour « division » *ryodan* 旅團 pour « brigade ». En outre où la nomenclature japonaise des grades utilise les préfixes 大, 中, 少, les Chinois adoptent 上, 中, 少, les titres proprement dits restant les mêmes, sauf pour les officiers supérieurs qui sont appelés *sa* 佐 et non 校. Ainsi « général d'armée *taishō* 大將 », « lieutenant *chūi* 中尉 », sous-lieutenant *shōi* 少尉 ». De même le Japonais emploie, pour les soldats, les appellations de *jōtōhei* 上等兵; *ittōhei* 一等兵 et *nitōhei* 二等兵. Enfin il est intéressant de noter que le mot *t'ouan* 團 qui paraît toujours employé en japonais avec le sens d' « unité », de « corps » ou de « groupe », s'est tout comme en français le mot « corps », spécialisé en chinois pour désigner un « régiment ».

Léonard Aurousseau.

B. Laufer. — *Optical Lenses.* (*T'oung-pao*, N. S. XVI (1915), 169-228 ; 562-563). — *Asbestos and Salamander.* (*Ibid.*, 299-373).

M. L. s'occupe particulièrement à rechercher toutes les traces d'influence étrangère dans le monde chinois ancien. C'est ce lien qui rapproche ces deux articles, de sujets si différents ; tous deux montrent le mécanisme et le développement d'antiques emprunts ; l'auteur, après avoir recherché l'époque de leur introduction, en suit l'histoire et l'évolution dans la littérature chinoise.

Dans le premier article, M. L. s'efforce de démontrer que, contrairement à une opinion répandue et soutenue récemment encore par quelques sinologues, les lentilles convergentes étaient inconnues des Chinois anciens, et qu'elles leur furent apportées d'Occident dans les siècles qui suivirent immédiatement l'ère chrétienne. Cette thèse, défendue avec vigueur et netteté, me paraît parfaitement juste ; les Chinois n'ont pas plus découvert les lentilles que la

boussole, ni, comme on l'a soutenu récemment, l'aviation. Bien plus, comme de tant d'autres choses qu'ils reçurent de l'extérieur, après les avoir adoptées, ils n'en surent rien faire ; et ce qui devint ailleurs un instrument de progrès scientifique ne fut jamais chez eux qu'un objet de curiosité.

Si les conclusions de M. L. me paraissent s'imposer au moins dans leurs grandes lignes, il me semble cependant utile de noter un certain nombre d'inexactitudes de détail, qui, sans nuire à l'ensemble, déparent néanmoins quelques passages.

Il ne s'agit certainement pas d'une lentille grossissante, *specular len*, dans l'historiette du « jade à regarder le soleil » 日觀玉 du Fou-sang 扶桑 (p. 198) ; c'était un instrument merveilleux qui permettait de voir ce qui se passait dans le soleil : « quand par un beau soleil on y regardait, on y voyait les palais du soleil 日中宮殿 clairement et de façon distincte » (1). Dans l'histoire du miroir céleste de Fou-nan (p. 200-201), M. L. a essayé de son mieux de se tirer d'un texte qui est certainement corrompu ; je traduirais ainsi la réponse des marchands de Fou-nan : « Pour ce qui est de ceci, quand il arrive quelque événement heureux au roi céleste du Rūpadhātu, il fait tomber du ciel une grande pluie ; les joyaux pleuvent dans les montagnes ; on les met dans les cachettes des montagnes où il est difficile de les prendre. On jette de grands morceaux de viande dans ces cachettes ; la viande en se putréfiant ressemble aux joyaux ; quand un oiseau en emporte dans son bec, c'est ceci » (2).

Le raisonnement par lequel M. L. écarte le texte du *Po wou tche* 博物志 qui mentionne des lentilles de glace en Chine, me semble peu convainquant. En effet, si les éditions modernes de cet ouvrage ne contiennent pas certains passages qui lui sont attribués par des auteurs anciens, cela ne peut être considéré comme une preuve de la non-authenticité de ces passages, puisque nous savons que le *Po wou tche* perdu a été refait sous les Song en raboutant tant bien que mal des fragments cités dans les livres anciens : la seule conclusion qu'on puisse en tirer est que le dépouillement de la littérature ancienne a été mal fait par l'éditeur. Or, cet argument écarté, il ne reste plus à retenir

(1) Il faut couper la phrase avant 日中 et non pas après. Un texte meilleur que celui du *T'ai-p'ing yu lan* cité par M. L., est fourni par *Chouo feou* 說郛, CXIII, 4 a. 映日以觀. 見日中宮殿皎然分明.

(2) Le caractère 樹 de son texte est fautif : il faut comme dans les éditions du *T'ai-p'ing yu lan*, 澍 ; le premier caractère 雨 doit être pris au *chang-cheng*, tandis que le deuxième est au *k'iu-cheng*. La phrase devient ainsi intelligible. D'autre part il faut couper la première proposition après 事 et non après 王 (此色界天王有福樂事) la 3e après 藏 et non avant (以大獸肉投之藏中) ; enfin le caractère 一 appartient à la dernière et non à l'avant-dernière phrase (一鳥銜出而此焉). Il semble que l'auteur veuille dire que l'oiseau, trompé par l'éclat dont brillent également viande pourrie et pierreries, saisit parfois un joyau dans son bec au lieu d'un morceau de viande, et le remonte à la surface.

contre l'authenticité du passage que la mention même de lentilles, objets que M. L. tient pour inconnus en Chine au temps où vivait l'auteur de l'ouvrage. Mais comme c'est là précisément le point en litige, il ne saurait être introduit comme argument dans la discussion, sous peine de tomber dans un cercle vicieux. D'autre part, à côté de cette sévérité contre le *Po wou tche*, M. L. montre une indulgence exagérée pour le *Leang sseu kong t'ong t'an* 梁四公通談 : les indications chronologiques que contient ce livre n'ont aucune valeur, et les légendes et traditions curieuses qu'il rapporte ne peuvent être acceptées que pour l'époque où son auteur vivait, c'est-à-dire le temps des T'ang, et non pas celle où il les place, c'est-à-dire celle des Leang.

En dépit de ces observations, les conclusions générales de M. L. ne m'en paraissent pas moins devoir rester acquises. Les verres ardents n'ont pas été connus anciennement en Chine ; ils y sont d'importation étrangère et lui viennent de l'Occident, probablement par l'intermédiaire de l'Inde.

L'examen des traditions relatives à l'origine de l'amiante a permis à M. L. de reconnaître un autre cas d'emprunt chinois au folk-lore étranger. Comme toutes les études de M. L., celle-ci est fort intéressante et pleine d'aperçus curieux, en particulier sur les rapports de l'amiante, de la salamandre et du phénix. L'auteur montre que le « rat de feu » des écrivains chinois n'est autre que la salamandre du Moyen-Age européen, et que s'ils paraissent mettre la patrie de cet animal dans les îles de l'Océan méridional, c'est un fait dû à la contamination de deux traditions qui n'avaient primitivement rien de commun ; par suite il n'y a pas à en tenir compte. La discussion est serrée et la méthode excellente. On ne peut reprocher à l'auteur que de se contenter un peu trop souvent de citer ses sources par l'intermédiaire des encyclopédies et sans recourir à l'original, procédé quelque peu dangereux. Mais cette fois encore, dans l'ensemble, la théorie de M. L. me semble pouvoir être acceptée.

Il y a cependant un point sur lequel je ne puis être d'accord avec lui, c'est lorsqu'il s'efforce de démontrer que les étoffes d'amiante « végétal » des Chinois ne sont en réalité que de simples vêtements d'écorce, nullement incombustibles. Les textes insistent jusqu'à satiété sur l'existence de trois sortes d'étoffes incombustibles : une sorte faite des poils du rat de feu; les deux autres provenant suivant les cas, des fleurs ou de l'écorce de l'arbre de feu. Je ne vois pas que nous ayons le droit d'écarter l'attribut principal, qui est l'incombustibilité, pour ne tenir compte que d'un fait aussi secondaire que l'origine attribuée au produit. L'écorce de l'arbre de feu ne devait pas ressembler à l'écorce des autres arbres, et, de fait, il fallait une opération assez compliquée pour la reconnaître. Il est vrai que M L. a cru trouver quelques passages chinois où les étoffes d'écorce n'étaient pas considérées comme incombustibles; et l'un d'eux, où il trouve mention d'une expérience où deux de « ces étoffes qui se nettoient par le feu » auraient été réellement brûlées, serait évidemment

concluant. Mais M. L., trompé par une traduction inexacte de W. Williams, a fait dire à ces passages tout autre chose que ce qu'ils disent véritablement.

L'auteur du *Leang sseu kong ts'ong t'an* 梁四公通談, recueil d'historiettes merveilleuses, met au compte de Wan Kie 䨲杰 (1), un des quatre personnages dont il prétend publier les dires, deux conversations sur l'amiante. Dans la première, Wan Kie, parlant des pays extraordinaires des confins du monde, mentionne l'île du Feu, et les étoffes incombustibles qu'on y fait. Or Wan Kie leur attribue formellement une double origine : « Dans cette île, il y a des arbres de feu, de l'écorce desquels on peut faire des étoffes ; sur la colline de feu, il y a des rats de feu, dont les poils peuvent être tissés. Les unes et les autres étoffes (皆) sont incombustibles » M. L., suivant en cela W. Williams, a négligé de traduire le mot 皆 (p. 372), ce qui lui a fait croire que seule l'étoffe de poils de rats était incombustible, mais non celle d'écorce (p. 339, note 1), et cette première erreur l'a conduit à une seconde. Un autre passage du même ouvrage raconte que Wan Kie, ayant vu des étoffes apportées par des marchands étrangers des Mers du Sud, reconnut sur le champ des étoffes incombustibles des deux sortes, les unes en poils de rats de feu, les autres en écorce d'arbre de feu ; et comme on lui demandait en quoi elles différaient, il déclara : « C'est que les étoffes d'écorce sont rudes, et celles de poils de rat sont douces. Avec du feu provenant d'un miroir ardent et des arbres *tsō* provenant du côté Nord d'une colline, faites chauffer (l'étoffe d'écorce), et l'écorce d'arbre reviendra à son état naturel 改常 » (2). Cela ne veut pas dire, comme le suppose M. L., « l'écorce sera changée », c'est-à-dire qu'elle sera brûlée, mais que, par cette opération, il deviendra visible que c'est de l'écorce, et qu'on la distinguera aisément du tissu de poils de rat.

Ainsi aucun texte ne permet de supposer que les étoffes qu'on croyait faites de l'écorce de l'arbre de feu n'étaient pas incombustibles, tout comme celles qu'on déclarait faites des poils du rat de feu. Le « malayan bark-cloth » n'a rien à faire ici. Que les Chinois n'aient pas reconnu l'identité du produit qui leur arrivait pas des voies diverses n'a rien qui puisse nous étonner. Peut-être d'ailleurs y avait-il quelque différence extérieure entre les deux produits ; il y a diverses sortes d'amiante et, sans aller très loin, la langue anglaise désigne ce minéral sous une série de noms divers, selon son aspect extérieur :

---

(1) D'après le *K'ang-hi tseu tien*, le nom de famille est Wan 䨲 et le nom personnel Kie 杰 : il ne faut donc pas écrire Wan-kie. D'autre part, quand *kong* 公, est le titre que nous traduisons par duc, il ne se place jamais après le nom personnel. Ici c'est un simple terme de politesse dont la valeur est à peu près celle du mot français « Monsieur ».

(2) Il faut en effet couper la phrase après 常, et non après 改, et lire 改常, litt. « l'écorce d'arbre se changera en son état normal ». Pour le sens du mot 常, cf. les expressions 復常, 易常, 失常, etc.

mountain flax, mountain leather, mountain cork, mountain paper, etc. Ou peut-être faut-il plutôt y voir une différence de préparation, une sorte étant tissée et l'autre étant une espèce de feutre.

Si la théorie de M. L. ne me paraît pas pouvoir être acceptée sur ce point, du moins suis-je tout à fait d'accord avec lui pour séparer nettement les traditions sur l'origine animale et sur l'origine végétale de l'amiante. Un texte chinois ancien confirme d'ailleurs nettement cette hypothèse : « Les pays d'Occident ont l'étoffe de rat de feu, la Mer Orientale a le bois qui ne brûle pas (1). » Les Chinois ont donc parfaitement bien noté au début que l'amiante leur venait de deux régions différentes, avec une explication différente chaque fois. Il ne faut d'ailleurs pas prendre à la lettre la mention de la Mer Orientale par Chou Si, et c'est avec raison que M. L. fait venir du Sud la légende de l'écorce d'arbre. Peut-être cependant va-t-il un peu trop loin en essayant de faire remonter toute la tradition uniquement à K'ang T'ai et à son voyage au Fou-nan. Le *Fou-nan t'ou sou tchouan* 扶南土俗傳 appelait Java (ou l'île quelconque de l'Océan Méridional à l'Est de laquelle se trouvent l'île de Ma-wou 馬五, puis l'île de feu 火洲 où poussait l'arbre de feu) d'un nom dont le second caractère est sûrement *po* 簿, tandis que le premier offre, suivant les textes, les formes 諸, 耆, etc. (2), variantes correctes ou incorrectes d'un caractère contenant l'élément 者 ou s'en rapprochant. S'il me semble légitime de faire dériver de lui les ouvrages qui adoptent ce nom, il est moins juste d'en rapprocher ceux qui désignent cette île sous d'autres noms : ainsi, pour reprendre les ouvrages cités par M. L., le *Nan-fang yi wou tche* 南方異物記 du IIIe siècle, qui parle de l'île de Sseu-tiao 斯調, et le *Hiuan lan* 玄覽, chez qui le nom est P'i-k'ien 毘騫, tiennent certainement la légende de sources indépendantes du *Fou-nan t'ou sou tchouan* ; et le premier de ces ouvrages est à peu près contemporain de celui de K'ang T'ai. Mais dans ces conditions il devient de plus en plus évident que la légende de l'amiante provenant de l'écorce d'un arbre n'est pas due à une « mystification » dont K'ang T'ai « aurait été victime » de la part des « rusés et astucieux habitants du Fou-nan ». Les Chinois se sont contentés de recueillir une légende qui courait chez les populations de la côte indochinoise, et qui leur venait peut-être de l'Inde ou de l'archipel malais. D'autre part, si la localisation du pays du rat de feu dans les mers du Sud, au

---

(1) *Fa mong ki* 發蒙記 de Chou Si 東晳, ap. *Tch'ou hio ki* 初學記, k. 29 a (éd. *Wen che tchai ts'ong chou* 蘊石齋叢書).

(2) M. L. veut que le nom de *K'i-po* 耆簿 soit une interpolation dans le commentaire du *Chan hai king* par K'ouo Pouo. J'avoue ne pas comprendre comment, du fait que le nom de *Chö-po* est donné à l'île de Java par un auteur du Ve siècle, on doit conclure que celui de *K'i-po* ne peut avoir été appliqué par un écrivain du IIIe siècle à cette île ou peut-être à une autre. — *K'i-po* est visiblement une forme altérée du nom qu'avait rapporté K'ang T'ai un demi-siècle plus tôt, et qu'on a restitué en *Jāvaka*.

lieu des pays d'Occident, paraît bien dûe à la contamination de cette légende avec celle de l'arbre de feu, je ne suis pas sûr qu'il faille faire remonter ce travail d'adaptation à Ko Hong 葛洪 : en effet le passage qui lui est attribué dans le *T'ai-p'ing yu lan*, et que cite M. L., ne se retrouve pas dans les éditions actuelles du *Pao-p'o tseu* (1). Cela ne veut pas dire qu'il soit nécessairement faux, mais du moins est-il quelque peu sujet à caution, et devient-il difficile à utiliser, sans un examen préalable de son authenticité.

Enfin il n'est pas inutile d'observer qu'il existe en Chine, sur l'origine de l'amiante, une tradition toute différente de celles qu'a notées M. L. : c'est celle qui en fait le cocon du *ver de glace* 氷蠶 de l'île Yuan-kiao 員嶠山 de l'archipel des Immortels dans la Mer Orientale. Cette légende est fort ancienne et nous pouvons la suivre dans la littérature depuis le IVe siècle dans le *Che yi ki* 拾遺記 de Wang Kia 王嘉 (2) ; elle semble avoir surtout joui d'une grande vogue à l'époque des T'ang (3). A elle aussi d'ailleurs, il faudrait peut-être encore chercher une origine étrangère ; du moins une anecdote du IXe siècle fait-elle intervenir un Persan. « K'ang-lao-tseu 康老子, ayant rencontré une vieille femme qui portait un vieux coussin de soie, l'acquit pour cinq cents pièces. Un Persan 波斯 qui vit le coussin dit à K'ang : « Où avez-« vous acquis cette rareté prodigieuse ? Cette étoffe est tissée de fils de ver de « glace ; même au sixième mois, dès qu'on l'étend sur un siège, elle remplit « toute la maison de fraîcheur. Je vous la rachète pour dix millions de « pièces » (4).

Ces quelques réserves faites, la théorie de M. L. me paraît parfaitement juste : les légendes chinoises qu'il a étudiées sont d'importation étrangère, comme le produit lui-même ; une fois de plus, nous trouvons un point de contact entre les idées du Moyen-Age occidental et extrême-oriental. On ne peut que souhaiter que M. L. continue ces recherches, et qu'il nous donne la série d'études qu'il promet, dans l'un de ses deux articles, sur les relations sino-hellénistiques : nul mieux que lui n'est à même de traiter à fond un pareil sujet.

H. MASPERO.

---

(1) Je ne trouve dans le *Pao-p'o tseu* (*Nei pien*, éd. *P'ing-tsin kouan ts'ong chou* k. 8, 8 b ; éd. *Han Wei ts'ong chou*, k. 2, 17 b) qu'un seul passage relatif aux étoffes incombustibles ; il n'y est pas question du rat de feu.

(2) *Che yi ki* (éd. *Han Wei ts'ong chou*), k. 10, 5 b.

(3) *Wei lio*, k. 10, 2 b.

(4) *Yo fou tsa lou* 樂府雜錄 (éd. *Cheou chan ko ts'ong chou*), 16 a.

IV. — JAPON.

Ueda Mannen 上田萬年 et Matsui Kanji 松井簡治. — *Dai Nihon kokugo jiten* 大日本國語辭典 (Dictionnaire de la langue japonaise), tome I, de *a* à *ki*. — Tōkyō, Fusambō 富山房, 1915 ; 1 vol. in-4° illustré, 4-4-4-8-1242 pp.

Il existe un certain nombre de bons dictionnaires japonais plus ou moins développés ; il en est d'assez imposants, comme le *Kotoba no izumi* d'Ochiai Naobumi 落合直文, dont les dernières éditions se sont accrues par les soins du fils de l'auteur, d'un Supplément de 1200 pages in-4°. Il existe aussi beaucoup de dictionnaires spéciaux pour les diverses branches de connaissances, et j'ai eu occasion de parler de quelques-uns ici. Toutefois on n'avait pas encore, dit la préface de ce nouvel ouvrage, de dictionnaire vraiment complet de la langue japonaise, pouvant à lui seul fournir les renseignements variés qu'on doit ordinairement chercher en plusieurs ouvrages différents ; on n'avait pas ce qu'on pourrait appeler le Webster japonais.

A cette œuvre se sont voués — et de ce modèle se sont inspirés — MM. Ueda Mannen, docteur ès-lettres, professeur à la Faculté des Lettres de Tōkyō, et Matsui Kanji, professeur à l'École normale supérieure, aidés de nombreux collaborateurs. La préparation, nous dit-on, en a demandé quinze années de travail ; et cela n'a rien d'étonnant, si l'on songe que les auteurs ont voulu d'abord faire le dépouillement complet de tous les ouvrages anciens, afin de réunir autant que possible tous les vocables dont usa la langue japonaise aux différents stades de son évolution. Aux mots usuels, ils ont voulu joindre les termes techniques modernes, aux moins ceux qui sont déjà suffisamment répandus. Finalement, bien qu'ils n'y fassent entrer aucun nom d'homme ni de lieu, leur dictionnaire ne contiendra pas moins de 220.000 mots. Il ne doit former pourtant que quatre volumes de douze à treize cents pages, ce qui est peu au regard du nombre de mots qu'il contiendra. Aussi les articles sont-ils généralement fort courts ; cependant presque tous, après la définition ou l'explication du mot, donnent quelque exemple de son emploi, emprunté aux meilleurs ouvrages japonais. Les mots sont donnés en *kana* et en caractères chinois, et rangés d'après l'ordre des *go-jū on* 五十音.

Il serait sans grand intérêt de rechercher si çà et là quelque mot n'aurait pas pu être ajouté au grand nombre de ceux que contient ce dictionnaire. A vrai dire, et autant qu'un examen un peu rapide permet d'en juger, ce n'est ni par défaut, ni par omission, que semble pécher cet ouvrage ; mais plutôt on

pourrait lui reprocher quelque exagération ou surabondance sur certains points. De nombreux proverbes sont mentionnés, commentés, expliqués, parfois avec référence ; méritaient-ils réellement d'occuper tant de place ? La langue japonaise unit si aisément ses mots, ses verbes surtout, pour en former des mots et des verbes composés, qu'il est bien difficile souvent de décider si tel composé demande un article spécial. Les auteurs semblent avoir presque toujours résolu la question par l'affirmative. D'autre part, la facilité de composition plus grande encore qu'offrent les caractères chinois amène, dans la littérature et même dans le langage courant modernes, une production continue de termes nouveaux ; il était impossible d'être complet sur ce point, et les auteurs s'en étaient excusés dans leur préface. Néanmoins leur désir de ne rien laisser échapper qui pût être utile les a conduits à consacrer des articles séparés à des composés qui sont en réalité des expressions plutôt que des mots, *kambunten* 漢文典 « grammaire chinoise », par exemple, ou *eitai shakuchi tatemono tōkibo* 永代借地建物登記簿 « registre d'inscription des constructions élevées sur les terrains loués par bail emphythéotique » ; fallait-il un article spécial pour *kiito kensajo chō* 生絲檢査所長 « directeur du laboratoire pour l'examen des soies », à côté de celui qui est consacré à *kiito kensajo* ? Je me hâte de dire que les cas du genre de ces deux derniers ne sont pas très nombreux.

Pas plus que ceux qui l'ont précédé, à la seule exception du *Nihon dai-jisho* 日本大辭書 de Yamada Bimyō 山田美妙, ce dictionnaire n'indique l'accent des mots. L'accent en japonais est faible, mais il existe ; et dans certains homophones, il acquiert une réelle importance ; il y aurait donc intérêt à l'indiquer. Mais d'autre part, il diffère sensiblement suivant les régions, et à Tōkyō par exemple et dans le Kwantō, les mots sont souvent accentués tout autrement qu'à Kyōto et dans le Kwansai. C'est pour cela sans doute que les auteurs de dictionnaires renoncent d'ordinaire à le noter. Le *Nihon dai-jisho* avait suivi l'accent de Tōkyō, et il avait eu raison. C'est en effet la langue de Tōkyō qui, par la force des choses, prévaut et est destinée à prévaloir partout de plus en plus. Les grammaires ne tiennent pas compte ordinairement des formes particulières de la langue de Kyōto ou des autres régions du Japon (1) : les dictionnaires auraient tout droit, semble-t-il, d'en faire autant pour l'accent, et ils concourreraient ainsi à l'unification de la langue.

Quelques illustrations s'intercalent dans le texte ; mais elles sont relativement rares, de petites dimensions et d'exécution médiocre. Divers index doivent terminer l'ouvrage, qui en rendront le maniement plus aisé.

---

(1) Il est d'ailleurs permis de le regretter ; nombre d'entre elles sont des plus intéressantes au point de vue de la phonétique, de la morphologie et de l'évolution de la langue.

En somme ce dictionnaire marque assurément un progrès sur les œuvres similaires antérieures, et il faut souhaiter que son achèvement ne se fasse pas trop attendre.

N. PERI.

BUKKYŌ DAIGAKU 佛教大學 (Université bouddhiste). — *Bukkyo dai-jii* 佛教大辭彙 (Grand dictionnaire du bouddhisme), tome I. — Tōkyō, Fusambō 冨山房, 1914; 1 vol. in-4°, 4-4-1464 pp., avec de nombreuses illustrations dans le texte et 19 planches hors-texte.

Il y a longtemps déjà que l'extrême-orientalisme attend des bouddhisants la publication d'un grand dictionnaire du bouddhisme. Par leur grande connaissance du canon chinois, ainsi que de nombreux textes fort importants tant que non-canoniques, auxquels, du moins jusqu'à l'apparition du Supplément au Tripiṭaka du Kyōto, l'accès était pratiquement impossible aux sinologues étrangers, ils paraissent bien être les plus qualifiés pour entreprendre et mener à bonne fin une œuvre de cette importance. Le dépouillement préliminaire de cette masse énorme d'ouvrages exige d'ailleurs une cohorte de travailleurs avertis, que seules au monde peuvent fournir les écoles supérieures ou universités bouddhistes du Japon.

C'est l'une d'entre elles, dénommée simplement « Université bouddhiste », en réalité dépendant de la seule secte du Nishi-Hongwan-ji, qui a entrepris la publication de ce « Grand dictionnaire du bouddhisme ». En 1908, un bureau spécial fut créé dans ce but à cette Université, et le travail fut poussé activement. Le premier volume a paru l'année dernière et l'impression des suivants se poursuit régulièrement. L'ouvrage complet en comprendra quatre, dont un d'index divers, et le nombre des articles sera d'environ 23.000. Cela suffit à indiquer son importance, et permet de se faire une idée de la quantité de renseignements qu'on y trouvera. Il ne faut pas oublier pourtant que, fait par et pour des Japonais, il ne peut manquer de contenir une forte proportion de choses particulières au Japon, à ses sectes, à ses temples, à ses moins célèbres, à ses œuvres d'art, etc., d'intérêt évidemment assez faible au point de vue du bouddhisme en général. Mais il ne faudrait pas croire pour cela que le bouddhisme japonais ait pris toute la place : le bouddhisme hindou et le bouddhisme chinois sont largement traités.

Les mots sont rangés dans l'ordre des *go-jū on* 五十音. Ils sont donnés en *kana*, puis en caractères chinois, que suit l'équivalent sanscrit lorsqu'il y a lieu et qu'il est connu. Pour l'écriture du *kana*, on a nettement abandonné l'orthographe traditionnelle pour suivre à peu près l'orthographe simplifiée, basée uniquement sur la prononciation moderne, et dont l'enseignement a été introduit dans les écoles primaires il y a quelques années. Il en résulte que certains mots occupent une place imprévue, et on est étonné au premier abord

de trouver, par exemple, 王 dans l'*o*; mais il faut reconnaître que dans l'ensemble les recherches en sont facilitées, l'orthographe traditionnelle, comme toute orthographe qui se respecte, ayant ses singularités, intéressantes au point de vue historique, mais parfois un peu embarrassantes pour qui ne le l'a pas pratiquée. Toutefois un dictionnaire de ce genre est certainement l'un des ouvrages où l'on s'attendait le moins à voir adopter cette simplification un peu brutale.

Les articles, au moins ceux de quelque importance, sont accompagnés de quelques références. Mais comme il arrive malheureusement encore à beaucoup d'ouvrages japonais, sinon à la plupart d'entre eux, celles-ci n'ont pas toute la précision nécessaire. Ce dictionnaire marque pourtant à ce point de vue un progrès réel sur d'autres travaux antérieurs; il ne se borne pas en effet à indiquer le titre des ouvrages qu'il cite; il en indique le chapitre. A noter que dans ces références, l'édition du Tripiṭaka de Tōkyō est désignée par le caractère 縮, et celle de Kyōto par le svastika 卍.

Un certain nombre des termes dont il traite avaient déjà fait l'objet d'articles spéciaux dans le grand Dictionnaire philosophique que j'ai signalé ici même(1); et parfois la comparaison des deux ouvrages au point de vue scientifique, fera préférer le second, le premier ne s'étant pas toujours interdit une certaine tendance à la vulgarisation. Les auteurs ont pris soin de noter les variations de sens d'un même terme suivant les écoles et les sectes, ce qui peut à l'occasion être d'un grand intérêt.

Ce nouveau dictionnaire paraît devoir être très précieux, et jusqu'à un certain point indispensable, à tous ceux qu'intéressent les études bouddhiques. On ne jugera d'ailleurs bien des services qu'il peut rendre qu'après son achèvement, et lorsque nous serons en possession du volume d'index qui en facilitera le maniement et y rendra les recherches plus aisées, surtout aux sinologues auxquels la prononciation japonaise des caractères chinois n'est pas familière. Souhaitons donc que l'impression en progresse le plus rapidement possible, et que nous puissions bientôt disposer de ce nouvel instrument de travail.

N. Peri.

Yamada Kōdō 山田孝道. — *Zenshū jiten* 禪宗辭典 (Dictionnaire de la secte du dhyāna). — Tōkyō, Kōyūkwan 光融館, 1915; 1 vol. in-12, 4-5-25-34-191-4-1146 pp.

A côté du précédent, ce nouveau dictionnaire fait petite figure; toutefois il ne fait pas double emploi, pas plus que le *Himitsu jirin* 秘密辭林 dont j'ai eu

(1) *BEFEO.*, XIII, vii, 65.

occasion de parler précédemment [1]. Le sens d'un certain nombre de termes subit en effet, suivant les écoles, quelques modifications ; et bien que le Grand Dictionnaire dont il a été question plus haut en tienne généralement compte, comme je l'ai dit, il n'est pas sans intérêt ni utilité d'en posséder des définitions précises données par des spécialistes de chaque école. De plus, on trouve en grand nombre, dans ce nouveau dictionnaire, des expressions, presque des phrases entières, tirées des ouvrages chinois de l'école du dhyāna, phrases et expressions particulières à ces ouvrages, et dont l'interprétation est des plus ardues, parfois impossible, sans le secours de la tradition. Ceux-ci sont en effet, sinon rédigés en entier en langage parlé, du moins parsemés de locutions populaires dont le sens est parfois singulièrement obscur ; et les traditions [illegible]s de l'école du dhyāna donnent de plus occasion à de nombreuses allusions [illegible]lligence n'est possible qu'à la condition d'être renseigné sur ces [illegible].

[illegible]s le dictionnaire proprement dit, les termes et expressions sont rangés [illegible]près l'ordre des *go-jū on* ; mais il est accompagné d'un index en caractères chinois dans lequel ces termes et expressions sont rangés d'après le nombre de traits de leur premier caractère. Son utilité est incontestable ; toutefois le maniement n'en est pas très commode et les recherches y sont un peu longues. L'ouvrage contient encore des tableaux généalogiques de la transmission de la doctrine, et de la succession des patriarches des différentes écoles de dhyāna.

N. Peri.

Ogiwara Unrai 荻原雲來. — *Bon-Kan taiyaku Bukkyō jiten* 梵漢對譯佛教辭典 (Dictionnaire bouddhique sanscrit-chinois). — Tōkyō, Heigo shuppan sha 丙午出版社, 1915 ; 1 vol. in-8°, 4-11-245-60-208-168 pp.

Le titre de cet ouvrage n'en indique pas clairement la véritable nature. Ce n'est pas en effet, comme on pourrait le supposer, un dictionnaire aussi complet que l'état actuel des études bouddhiques permettrait de le faire ; il s'agit en somme d'une sorte d'édition abrégée de la Mahāvyutpatti, texte sanscrit et équivalents chinois, avec notes et lexiques sanscrit-chinois et chinois-sanscrit.

M. O., au cours des études qu'il a poursuivies en Allemagne, a trouvé à la bibliothèque de Strasbourg, la copie faite par E. Foucaux et S. Julien de l'original sanscrit-tibétain-chinois-mongol, entré en 1856 à la bibliothèque de St-Pétersbourg. Il l'a fait recopier à l'exception de la partie mongole, et c'est de là qu'est sorti l'ouvrage qu'il nous donne aujourd'hui.

---

(1) *BEFEO.*, XIII, vii, 61.

Le texte sanscrit en a été, on le sait, réédité d'après Minayeff par Mironow dans le XIII[e] volume de la *Bibliotheca buddhica*. C'est celui-ci que suit M. O., en le transcrivant.

Pour le chinois, M. O. nous dit avoir apporté, à la suite de ses recherches personnelles, quelques modifications ou corrections au texte de Strasbourg. Son but principal étant de fournir un instrument de travail aux bouddhisants japonais, il a laissé de côté le mongol de peu d'intérêt en effet, et le tibétain, ce qui est peut-être regrettable, mais était sans doute imposé par le manque de la fonte nécessaire.

L'ouvrage est divisé en quatre parties paginées séparément. La première est la reproduction du texte de la Mahāvyutpatti avec l'équivalent chinois en regard de chaque terme. La seconde est formée par l'ensemble des notes dont l'auteur n'a pas voulu alourdir la première partie. Puis viennent l'index des termes chinois et celui des termes sanscrits, que suit un court index des expressions numériques. Dans l'index des termes chinois, ceux-ci sont rangés d'après leur prononciation japonaise selon l'ordre des *go-jū on*. Et ceci est regrettable. Un autre mode de rangement, soit par clefs, soit par nombre de traits, n'aurait nullement gêné les japonisants, et aurait permis aux sinologues, qui l'auraient fort apprécié, l'usage de cet index, qui, tel qu'il est, leur sera assez difficilement accessible.

N. Peri.

Yoshida Tōgo 吉田東伍. — *Tōjo Nihon shi* 倒敍日本史 (Histoire du Japon à rebours). — Tōkyō, Waseda Daigaku shuppan-bu 早稻田大學出版部 (Section d'édition de l'Université de Waseda), 1913 ; 10 vol. de 300 à 500 pp. et 1 vol. d'index.

M. Yoshida Tōgo n'est pas un inconnu pour les lecteurs du *Bulletin* ; plusieurs fois déjà j'ai eu occasion de signaler ici les œuvres de ce travailleur infatigable et consciencieux. *L'Histoire du Japon* qu'il vient de publier va des origines jusqu'à nos jours et se termine à la mort de l'empereur Meiji. Elle est divisée en 15 sections : développement de la puissance du pays ; établissement de la constitution ; restauration ; fin, décadence, période moyenne, commencements du gouvernement de Edo ; Nobunaga et Hideyoshi ; troubles sous le gouvernement de Muromachi ; cours du Sud et du Nord et gouvernement de Muromachi ; gouvernement de Kamakura ; gouvernement du palais et guerres des Taira et des Minamoto ; époque de Heian ; époque de Nara ; antiquité.

Chacune de ces sections forme un tout qui peut être considéré comme indépendant. Ces divisions si nettes et si fortement marquées étaient indispensables, étant donnés la méthode de l'auteur, et l'ordre à tout le moins singulier qu'il a adopté. Sous le prétexte — purement théorique sans doute, car je soupçonne que d'autres raisons ont influé sur sa détermination — qu'il y a en certains cas avantage à procéder du prochain au lointain et de ce qui plus voisin

de nous à ce qui en est plus éloigné. M. Y. commence son *Histoire du Japon* par la fin ; il dispose ses sections dans l'ordre inverse, au rebours, *tōjo* 倒敘, de leur succession historique, si bien que la première est celle qui décrit la période contemporaine, de la guerre avec la Chine à la fin de l'ère Meiji, et la dernière, celle des commencements du Japon. Je ne sais trop si l'idée sera généralement approuvée ; mais après tout, il ne s'agit que d'un classement, et ceux qui préfèrent étudier les événements dans l'ordre de leur production ont la ressource de commencer la lecture de l'ouvrage par le dernier volume. La valeur de l'œuvre n'aura pas à en souffrir.

Cette valeur est d'ailleurs sérieuse. C'est surtout une valeur d'érudition. M. Y. relate les faits avec exactitude, expose les circonstances et les conditions dans lesquelles ils se sont produits ; mais en général il ne les juge ni les critique ; et il ne fait pas non plus de philosophie de l'histoire. Il prend discrètement parti sur les questions controversées, mais ne les discute pas. Il est bien documenté sur l'état social, les mœurs, les réformes, etc., des différentes époques ; il en parle assez longuement, et ces chapitres sont sans doute les meilleurs de son livre. Seulement il faut l'en croire sur parole ; il n'indique aucune référence, et l'on ne saurait trop regretter cette lacune. Il cite à la vérité beaucoup, longuement, copieusement, mais presque uniquement des ouvrages tout modernes ; il semble qu'il lui a paru inutile de chercher à redire sous une autre forme ce que quelqu'autre avant lui avait bien dit à son gré ; et il emprunte ainsi des pages entières à des auteurs contemporains. Quelque bonnes références aux ouvrages anciens qu'il connaît si bien auraient été beaucoup mieux accueillies de tous, et auraient donné une toute autre valeur à cette Histoire qui, telle qu'elle est écrite, risque de paraître plus littéraire que vraiment scientifique. A tout le moins, de bonnes bibliographies s'imposaient ; et on en regrettera vivement l'absence.

N. Peri.

Nihon rekishi chiri gakkwai 日本歷史地理學會 (Société d'histoire et de géographie du Japon). — *Kamakura bummei shiron* 鎌倉文明史論 (Etudes historiques sur la civilisation de l'époque de Kamakura). — *Senkoku jidai shiron* 戰國時代史論 (Etudes historiques sur l'époque des grandes guerres). — *Nara jidai shiron* 奈良時代史論 (Etudes historiques sur l'époque de Nara). — *Azuchi Momoyama jidai shiron* 安土桃山時代史論 (Etudes historiques sur l'époque d'Azuchi et de Momoyama). — *Edo jidai shiron* 江戶時代史論 (Etudes historiques sur l'époque de Edo). — Tōkyō, Jinyusha 仁友社, 1913-1915 ; 5 vol. in-8° de 400 à 500 pp., illustrés.

Sous ces titres la Société d'histoire et de géographie du Japon a eu l'excellente idée de réunir et de publier en volumes des séries de conférences

faites en diverses occasions, sur son initiative. Ces conférences, faites par les spécialistes les plus qualifiés, ne donnent pas naturellement une histoire suivie des périodes auxquelles elles sont consacrées ; chacune d'elles étudie soit un fait particulièrement important, soit un personnage notoire, soit surtout un des aspects de la vie sociale d'une époque, législation, finances, religion, arts, littérature, mœurs et coutumes, etc. Chaque volume donne ainsi une sorte de vue d'ensemble de la situation générale, de la vie, du développement du Japon à différents stades de son évolution. Ces conférences, encore qu'on y relève çà et là des longueurs, sont en général excellentes ; elles sont naturellement en langage parlé, et la lecture en est facile et agréable autant qu'instructive. La série de ces volumes doit se continuer.

N. Peri.

Gouvernement général de Corée — *Chosen koseki zufu* 朝鮮古蹟圖譜 (Reproductions des Vestiges archéologiques de Corée). — Tōkyō, 1915 ; 2 vol. de planches in-folio, avec notices explicatives.

Ce n'est pas d'aujourd'hui que le Japon s'intéresse à l'art et à l'archéologie de la Corée. Il sait tout ce que son propre développement a dû à ce pays, et il a toujours conservé si précieusement les spécimens authentiques de cet art qui lui étaient parvenus, que jusqu'à ces dernières années, ce n'était que chez lui qu'on pouvait trouver les éléments de son étude. Dès la fin du dernier siècle, des missions japonaises allèrent à plusieurs reprises rechercher et inventorier les documents artistiques et archéologiques subsistant dans le pays. Les résultats furent encourageants. Je citerai seulement à ce sujet le remarquable Rapport de M. Sekino Tei 關野貞 sur la mission qu'il y accomplit en 1902, *Kankoku kenchiku chōsa hōkoku* 韓國建築調査報告.

Mais c'est surtout depuis l'annexion de la Corée, et depuis l'installation de S. E. le général comte Terauchi 寺内 en qualité de Gouverneur général, que les travaux ont pris de l'extension. Le Musée de Seoul, uniquement consacré aux choses coréennes, est absolument unique en son genre, et tel qu'on ne saurait parler de l'art de ce pays sans l'avoir visité et étudié. Une quantité considérable de documents ont été recueillis qu'on se propose de publier progressivement. Je veux signaler aujourd'hui l'apparition des deux premiers volumes d'une série qui doit se continuer sous le titre donné plus haut. Ils contiennent des documents archéologiques et artistiques du plus haut intérêt. C'est la Compagnie de la *Kokka* et la maison Seiundō 青雲堂 qui ont été chargées de l'exécution des planches, et ces noms sont de sûrs garants du soin avec lequel ont été faites les reproductions. Chacun de ces volumes est accompagné d'une brochure explicative, dont on prépare une édition anglaise qui permettra à tous les archéologues de consulter l'ouvrage avec plus de fruit.

Ainsi que l'indique leur titre, ils sont consacrés aux anciens tombeaux, tumuli, chambres funéraires, etc., à leur ornementation et aux objets divers qui y ont été découverts. Dans le premier volume on trouve d'abord tout ce qui a rapport aux anciens Lo-lang kiun 樂浪郡 et Tai-fang kiun 帶方郡 des Han, c'est-à-dire à peu près à la province de Phyŏng-an 平安 et à celles de Kyŏng-geui 京畿 et de Hoang-hai 黃海, puis ce qui concerne la partie du royaume de Kokurye 高勾麗 actuellement comprise dans la Manchourie. Le second volume est consacré aux tombeaux de la partie coréenne de ce même royaume.

Cet ouvrage mériterait une étude détaillée que je ne puis entreprendre ici. J'indiquerai seulement quelques-uns des points qui me paraissent particu-[illegible]ment dignes d'attention.

[illegible]mbeaux affectent la forme de tumuli, dont quelques-uns d'assez gran-[illegible]sions, parfois recouverts d'un revêtement de pierres de taille dispo-[illegible] gradins. A l'intérieur se trouvent des chambres funéraires, précédées [illegible]quefois de corridors et d'antichambres. En général, des tables de pierre sont disposées pour recevoir les cercueils. Quelques-uns de ces tombeaux ont livré, en assez petit nombre relativement, divers ustensiles, armes ou poteries. Ces chambres funéraires offrent en général le plus haut intérêt, et sont même une véritable révélation, tant par leur structure et leurs dispositions que par leur ornementation et les fresques qui les décorent. Sur leurs parois de pierre sont ordinairement figurées la charpente, les poutres, les encorbellements de la construction en bois. Les motifs ornementaux, les animaux et êtres fantastiques qui ornent les murs et surtout les encorbellements des plafonds, sont d'un art parfait et d'un style à peu près inconnu, que les spécimens d'art coréen conservés au Japon, notamment les peintures du célèbre Tamamushi du Hōryū-ji 法隆寺 et quelques objets conservés à Nara permettaient de soupçonner, mais qui s'affirme ici magnifiquement. Il frappe surtout par la souplesse et presque la fluidité de certains ornements et l'extraordinaire mouvement de certaines représentations. Les génies des points cardinaux, dragon, tigre, phénix, oiseau rouge *tchou-ts'io* 朱雀, la tortue et le serpent dont la tradition taoïste a fait la monture de Hiuan-wou 玄武, sont particulièrement intéressants, et dans leur filiation chinoise, gardent une grande originalité (1).

D'autre part les personnages représentés dans ces fresques, et dont quelques-uns semblent jetés au hasard sur les murs, bonzes, guerriers, cavaliers, dames, etc., fournissent une précieuse moisson de renseignements de premier ordre sur les costumes, les armes, les véhicules, etc., en usage dans l'ancienne Corée.

---

(1) Voir *BEFEO.*, XIII, VII, 110, et *Kokka*, n° 276, *Wall-paintings in Ancient Korean Tombs.*

Par ce simple aperçu très incomplet on peut se faire quelque idée de l'importance de cette belle publication, tant au point de vue archéologique pur, qu'à celui de l'art extrême-oriental. On ne saurait trop remercier le Gouvernement général de Corée de l'avoir entreprise, et il faut souhaiter qu'elle se poursuive le plus rapidement possible.

N. Peri.

Tsuda Sōkichi 津田左右吉. — *Chōsen rekishi chiri* 朝鮮歴史地理 (Géographie historique de la Corée). — Tōkyō, Nan-Manshū tetsudō kwaisha 南滿洲鐵道會社 (Compagnie des Chemins de fer de Mandchourie méridionale), 1913; 2 vol. in-8, I, 6-2-5-366-21 pp. et 6 cartes; II, 3-5-393-17 pp. et 5 cartes.

Cet important ouvrage est le deuxième des « Rapports sur les recherches historiques » *rekishi chōsa hōkoku* 歴史調査報告, entrepris sur l'initiative et aux frais de la puissante Compagnie de Chemins de fer de Mandchourie méridionale. Le premier portait sur la géographie historique de la Mandchourie. Dans une brève introduction, M. T. expose la manière dont il a conçu son travail. Les ouvrages historiques, comme le *Sam kouk sā keui* 三國史記, le *Ko-rye sā* 高麗史, ou encore le *Tong kouk ye ti seung ram* 東國輿地勝覽, dit-il, permettent de reconstituer avec précision les divisions du pays à partir de l'époque de la domination de Silla 新羅; aussi n'en parle-t-il pas; c'est aux époques antérieures qu'il s'attache, pour lesquelles on est moins bien renseigné. Non pas qu'on manque absolument de documents à leur sujet; mais ceux-ci sont épars en différents ouvrages. Il faut les rechercher, les réunir, les comparer, enfin essayer d'identifier les lieux, rivières, villes, frontières, etc. dont parlent ces ouvrages. Tel est le but que s'est proposé M. T. Je manque de compétence pour décider s'il l'a toujours atteint. Mais il est certain que son ouvrage constitue dans l'ensemble une contribution de première importance à l'étude de la géographie politique et de l'histoire anciennes de la Corée.

Les cartes qui accompagnent ces deux volumes sont de lecture aisée. L'auteur en a écarté tout ce qui n'allait pas directement à son sujet, ce qui les rend un peu schématiques, mais du moins très claires. On s'étonnera pourtant de retrouver en quelques-unes le tracé des chemins de fer modernes.

Chaque volume se termine par un index; il eût été préférable, je crois, d'avoir un seul index pour l'ouvrage entier. Les mots y sont naturellement donnés en caractères chinois; mais ils sont rangés dans l'ordre des *go-jū on*, d'après la prononciation japonaise des caractères, ce qui peut être fort gênant pour les sinologues qui voudraient y chercher quelques renseignements.

N. Peri.

V. — ASIE CENTRALE

NISHI-HONGWAN-JI 西本願寺. — *Seiiki kōko zufu* 西域考古圖譜. — Tōkyō, Kokka sha, 1915 ; 2 vol. de planches in-folio.

La mission japonaise envoyée en Asie centrale par le temple du Nishi Hongwan-ji continue à livrer au public les résultats de ses travaux. On sait que tout ce qui se rapportait directement à la secte de la Terre Pure, à laquelle appartient le temple, a été édité antérieurement sous le titre de *Niraku sōsho* 二樂叢書 (1). La publication actuelle est constituée par deux gros volumes de planches reproduisant l'ensemble des documents de toute sorte découverts ou achetés au cours des voyages ; chaque volume forme d'ailleurs un tout distinct, l'un contenant les monuments figurés, peintures, sculptures, étoffes, boiseries, etc., l'autre les manuscrits, les monnaies, etc.

La plus grande partie des documents provient de la région de Tourfan, que les expéditions russe et allemande avaient déjà contribué à faire connaître. L'histoire des petits états d'Asie centrale sort peu à peu des brouillards où ils se cachaient. Des documents publiés dernièrement par M. S. Lévi nous avaient conduit chez les rois de Koutcha vers le début du VII[e] siècle ; les documents publiés par la mission japonaise nous montrent la cour des rois de Kao-tch'ang vers la même époque.

On sait qu'une famille chinoise, la famille K'iu 麴, avait en 507 remplacé à Tourfan les anciens princes d'origine Avare qui avaient régné dans ce pays au V[e] siècle. C'est chez les derniers rois de la dynastie K'iu que nous introduisent divers documents chinois, quelques manuscrits de Toyuk (colophons finaux de copies de textes bouddhiques), et quelques pierres tombales de Khara-khodjo. Ces textes offrent ceci de particulier qu'ils sont datés en des *nien-hao* inconnus en Chine, *yen-cheou* 延壽, *yen-tch'ang* 延昌, *kien-tch'ang* 建昌, que les éditeurs japonais ont très justement reconnus comme des ères locales adoptées par les princes de Tourfan, à l'instar des souverains chinois, et d'ailleurs aussi de leurs prédécesseurs Avares. L'un de ces textes portait même le nom d'un roi, qui malheureusement a presque entièrement disparu. Les éditeurs japonais restituent ce nom en Pai-ya 伯雅, qui nous est donné par les historiens chinois comme ayant régné au début du VII[e] siècle et étant mort en 619.

---

(1) Cf. *BEFEO.*, XIII, VII, 69.

Mais le caractère qui suivait immédiatement le nom de famille 麴 n'était certainement pas 伯 si on en juge par ce qui subsiste de sa partie supérieure ; il me paraît certain qu'il faut lire Kien 堅, qui est le nom du prédécesseur de Pai-ya.

La chronologie des divers documents ne permet malheureusement pas de trancher définitivement la question, mais elle ne me paraît pas très favorable à l'hypothèse des éditeurs japonais. Les dates que l'on trouve exprimées en ères avec le signe du cycle sexagénaire ne peuvent, la dynastie K'iu n'ayant régné que de 507 à 640, correspondre qu'aux années suivantes de l'ère chrétienne :

延和 *yen-ho*	9	庚午	550 ou 610	1re année de la période 542 ou 602
建昌 *kien-tch'ang*	2	丙子	556 ou 616	1re année de la période 555 ou 615
延壽 *yen-cheou*	2	己酉	565 ou 625	1re année de la période 564 ou 624
»	12	甲午	575 ou 635	
»	14	丁酉	577 ou 637	
延昌 *yen-tch'ang*	4	甲申	564	1re année de la période 56[illegible]
»	20	庚子	580	
»	27	丁未	587	
»	29	乙酉	589	
»	33	癸丑	593	
»	40	庚申	600	

Pour la période *yen-tch'ang*, une seule série de dates est possible, puisque le cycle suivant ferait commencer l'ère en 621, et lui ferait par conséquent dépasser la date de 640, époque où la conquête chinoise supprime définitivement l'emploi d'ères locales : cette période s'étend donc nécessairement au moins de 561 à 600 ; dans ces conditions la période *yen-cheou* lui est nécessairement postérieure et s'étend de 624 à 637 au moins, puisque la placer soixante ans plus tôt la ferait contemporaine de *yen-tch'ang*. Quant à la période *yen-ho*, le seul examen des dates ne permet pas d'en déterminer la place ; mais il faut remarquer que nous la rencontrons sur l'inscription funéraire de K'iu Hiao-kao 麴孝高 dont la femme, dame Tchang 張氏, mourut la 40e année *yen-tch'ang*, c'est-à-dire en 600 ; il est donc évident que l'ère *yen-ho* tombe au début du VIIe siècle et s'étend de 602 à 610 ou au-delà.

Les dates cycliques de jours que l'on relève dans quelques pièces confirment la chronologie que je propose :

yen-tch'ang	4 甲申	3e mois, 1er jour	己未 (28 mars 564).	Exact.
»	20 庚子	9e mois, 1er jour	癸未 (24 septembre 580).	Exact.
»	29 己酉	11e mois, 1er jour	庚寅 (13 décembre 589).	Exact.
»	40 庚申	1er mois intercalaire, 1er jour	辛酉.	Inexact.
yen-cheou	12 甲午	5e mois, 29e jour	庚子 (29 juin 634).	Exact.

L'inexactitude qu'on y relève est d'un caractère assez particulier : l'année *keng-chen* (600) a bien un premier mois intercalaire, mais le jour *sin-yeou* est le premier jour non de ce mois, mais du premier mois véritable ; le premier jour du premier mois intercalaire serait *sin-mao*. Il est visible que les gens de Kao-tch'ang n'employaient pas couramment le calendrier chinois, et n'étaient pas très familiers avec lui ; le rédacteur de l'inscription, sachant que l'année avait un premier mois intercalaire, en a fait assez naïvement coïncider le premier jour avec le premier jour de l'année. Une autre inexactitude qui ne paraît pas sur le tableau ci-dessus parce que j'y ai noté seulement les dates des premiers jours des mois, montre encore que ce calendrier n'était pas d'usage ordinaire : pour la vingtième année *yen-tch'ang*, après avoir donné exactement le signe cyclique du premier jour du neuvième mois, *kouei-wei*, le vingt-cinquième jour du mois est mal calculé et est donné comme jour *ping-wou*, ce qui est absolument impossible, puisque *kouei-wei* étant le vingtième jour et *ping-wou* le quarante-troisième jour du cycle, celui-ci ne peut être que le vingt-quatre et non le vingt-cinq du mois.

Il résulte de là que de toutes ces périodes, sauf *kien-tch'ang*, il est possible de déterminer exactement la date. Quant à celle-ci, l'aspect de l'écriture me la ferait plutôt classer au milieu du VIe siècle qu'au début du VIIe.

Si on rapproche les données nouvelles de ces divers documents de celles des historiens chinois, on constate que, K'iu Pai-ya étant mort en 619, lui attribuer la période *yen-tch'ang* est lui donner un règne de cinquante-neuf ans au moins (561-619), ce qui me paraît un peu long, étant donné surtout que son fils régna vingt-deux ans (619-640). Il est vrai que d'autre part en lisant Kien le nom du roi de la période *yen-tch'ang*, on arrive à donner près de cent ans de règne aux deux premiers rois de la dynastie (507-600) ; mais ici la difficulté n'est qu'apparente. Elle provient seulement de ce que le *Pei che* ne donne que deux prédécesseurs à Pai-ya, ce qui aboutit à un total de cinq rois seulement pour toute la dynastie. Or il se trompe certainement, puisque le prince qui régnait en *yen-tch'ang* parle de ses ancêtres à la 7e génération 先七世靈考妣, et qu'il est inadmissible que son culte se soit étendu à quatre ou cinq générations d'ancêtres non royaux. D'ailleurs M. Chavannes a déjà remarqué l'incompatibilité du texte du *Pei che* avec celui du *T'ang chou* qui compte en tout neuf princes de la famille K'iu. En fait il est évident que les auteurs du *Pei che*, ne connaissant de cette famille que le nom du père du roi Pai-ya, qui le premier apporta le tribut, et le nom du fondateur de la dynastie, ont uni ces deux personnages par un lien généalogique beaucoup trop étroit. Si on suit les indications du *T'ang chou*, on trouve cinq princes pour remplir la première moitié du VIe siècle : on obtient ainsi une chronologie beaucoup plus vraisemblable. D'autre part, je l'ai déjà dit, les restes de la partie supérieure du caractère qui formait le nom personnel du roi de la période *yen-tch'ang*, ne peuvent donner 伯, comme le proposent les éditeurs japonais, mais permettent la lecture 堅. Enfin si l'on veut expliquer

quels sont les ancêtres à la 7e génération de ce roi en se tenant dans les limites du *T'ang chou*, il est de toute nécessité de remonter jusqu'aux ancêtres non royaux, aux parents ou aux grands-parents du fondateur de la dynastie.

En résumé je crois qu'on peut donner le tableau suivant de la dynastie K'iu de Kao-tch'ang :

1	K'iu Kia 嘉 fondateur		507-. . .
	Trois princes inconnus.		
5	. . . .	*kien-tch'ang*	555-(563 ?)
6	K'iu Kien 堅	*yen-tch'ang*	564-601
7	K'iu Pai-ya 伯雅	*yen-houo*	602-(619 ?)
8	K'iu Wen-t'ai 文泰	. . . .	620-623
		yen-cheou	624-(640)
9	K'iu Tche-cheng 智盛		640

Les documents retrouvés par la mission japonaise ne nous permette[illegible] seulement de préciser un peu la chronologie de cette dynastie, ils n[illegible] encore entrevoir l'organisation de cette petite cour chinoise en pays ba[illegible] On savait par les historiens que beaucoup de Chinois bannis s'étaient réfug[illegible] à Kao-tch'ang ; mais on n'aurait pu se douter de l'influence énorme qu'ils y exercèrent. Et ce n'est pas un des moindres services de la publication japonaise que de nous montrer tout un côté de la civilisation de cette région que les publications de Berlin ont jusqu'ici laissé dans l'ombre, et de nous permettre ainsi de juger plus exactement de la situation.

La dynastie K'iu était résolument chinoise. L'administration, organisée sur le modèle de la Chine, paraît avoir été répartie entre les six Ministères 六部 : un certain Heou-k'ing Po-tch'ouen 侯慶伯春 fut *ts'an-kiun* au Ministère de la Guerre 兵部參軍. D'autre part, les titres de cour qui nous sont connus, tous militaires, sont exclusivement chinois : un des princes de la famille royale, K'iu Lien 廉, est *wang-fou sseu-ma* 王府司馬, probablement dans la première moitié du VIIe siècle (t. II, 佛典附錄, pl. 2) ; un autre K'iu Hiao-kao fut successivement *tchong-lang-tsiang* de la garde 殿中郎將, puis général de la garde 殿中將軍 ; un certain K'ouo Ngen-tseu 郭恩子 est *hou-ya tsiang-kiun* 虎牙將軍 ; un autre personnage nommé Siu Ning-tcheou 徐寧周 est *ming-wei tsiang-kiun* 明威將軍 (t. II, 史料, pl. 26). Le bouddhisme qu'on pratique à la cour est tout chinois ; ce sont des traductions chinoises des sūtras que copient rois et princes pour faire œuvre pie. Enfin quand ils sont morts, c'est dans des tombeaux à la chinoise qu'ils sont enterrés. On n'a pas découvert de tombeau royal à Kara-khodjo, mais la mission japonaise a relevé les pierres tombales d'un prince et de sa femme et de plusieurs seigneurs de la cour : les inscriptions funéraires sont rédigées en chinois ; et les peintures des tombeaux sont de style et de sujet chinois : on y trouve Fou-hi et Niu-wa debout, entrelaçant leurs queues de serpents, et tenant à la main l'équerre et le compas, dans une pose qui rappelle celle qui leur est attribuée

dans les bas-reliefs des Han. En fait l'aristocratie locale suit en tout la mode chinoise introduite par les rois, soit que toutes ces familles, Heou-k'ing, K'ouo, Tchang 張, Kiai 解, soient véritablement d'origine chinoise, soit qu'il faille y voir des familles locales ayant adopté, par genre, des noms chinois.

Cette influence ne put naturellement que s'accroître après la conquête et la réduction du royaume en province ; la capitale devint le chef-lieu d'un Gouvernement général qui s'étendait sur tout le Turkestan actuel. Il est certain que les grandes familles locales conservèrent une partie de leur puissance : le frère cadet du dernier roi de Kao-tch'ang, K'iu Tche-chan devint préfet de Si-tcheou 西州, c'est-à-dire de Khodjo même (1), et les manuscrits recueillis par la mission japonaise nous montrent un autre prince de la famille K'iu, dont le nom est malheureusement perdu, *sseu-ma* 司馬 du même département vers la fin du VIIIe siècle ; mais ces familles avaient déjà adopté en partie la civilisation du vainqueur, et la conquête ne pouvait qu'accélérer le mouvement. D'autre part, la présence de nombreux fonctionnaires et soldats vint encore s'ajouter aux autres influences. Le chinois était naturellement la langue de l'administration (peut-être l'était-il déjà sous les K'iu) ; mais il alla plus loin ; il pénétra dans la vie privée : on a retrouvé des contrats en langue chinoise. L'étude de la littérature chinoise se répandit : Toyuk a fourni des fragments du *Che king* (t. II, 經籍, pl. 6,8), du *Tch'ouen tsieou* (pl. 3), du *Louen yu* (pl. 1 et 8), et de nombreux ouvrages non classiques, *Souen tseu* 孫子 (pl. 3), le *Ts'ien-han chou* (pl. 5), le *Tch'ou hio ki* 初學記 (pl. 8), le *T'ang liu* 唐律 (pl. 5), le *Ts'ien tseu wen* 千字文 (pl. 6), le *Eul ya* (pl. 4) et le *T'ang yun* 唐韻 (pl. 8). L'art chinois devint de plus en plus à la mode : la fin d'un manuscrit daté de 771 s'orne d'une miniature chinoise (t. I, 繪畫, pl. 32); on a trouvé également plusieurs peintures chinoises sur soie du VIIe et du VIIIe siècle. Cette époque marque l'apogée du pouvoir politique de la Chine à Tourfan ; mais l'influence de sa civilisation resta entière, et la conquête ouigoure, puis, après la chute de l'empire ouigour, la fondation d'un royaume ouigour à Tourfan vers le Xe siècle, bien que créant des circonstances moins favorables, ne l'amoindrirent pas : les trois princes de la famille Sali, *Buγra Sali tutuq* et deux de ses parents, qui s'étaient fait représenter sur les murs d'un temple de Bäzäklik (2), suivaient la mode chinoise jusque dans ses changements : ils avaient adopté pour leur costume officiel le vêtement à col rond des Song au lieu du vêtement croisé sur la poitrine des T'ang, qui depuis cette époque n'a survécu en Chine que dans le costume des bonzes. Ainsi il devient possible de reconstituer l'histoire artistique de Tourfan, mieux que les publications de Berlin, qui excluent presque tout ce qui est chinois, ne permettaient jusqu'ici de le faire.

(1) *T'ang chou*, k. 221 ; cf. CHAVANNES, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, 110.
(2) *Chotscho*, pl. 30.

Tandis qu'en architecture la Chine, avec ses habitudes d'emploi intensif du bois, ne pouvait apporter aucun enseignement utile, en peinture au contraire, elle introduisit une technique et un idéal entièrement nouveaux, si bien qu'au style que l'on a parfois appelé, de façon peu heureuse, « le style des chevaliers aux grandes jambes », caractéristique d'une influence occidentale, se substitua, après une période de transition plus ou moins longue, où il semble qu'on ait peint des modèles chinois avec la technique occidentale, un style tout chinois auquel nous devons les fresques de Bäzäklik publiées dans *Cholscho*, celles de Toyuk et de Murtuk (t. I, 繪畫, pl. 14, 15, 16, etc.), les portraits de princes et princesses, ainsi que les fresques et peintures manichéennes de l'époque des Song.

Mais ce n'est pas seulement pour l'histoire de l'art de l'Asie centrale que les découvertes de la mission japonaise ont apporté des résultats importants ; c'est peut-être encore plus pour celle de l'art chinois. Les peintures chinoises sur soie ou papier, dont plusieurs sont exactement datées, apportent des enseig[illegible] précieux sur le style et la technique des artistes des VII[e] et VIII[e] si[illegible] tableau sur papier (t. I, 繪畫 pl. 51) réprésentant une femme au p[illegible] arbre suivie d'un domestique, et portant au dos la date 4[e] année *k'ai-*[illegible] (716), rappelle par le style, le sujet et la composition un paravent conservé au Shōsōin de Nara(1) ; on y trouve jusqu'aux mêmes détails conventionnels, comme la symbolisation des pieds des femmes par des boutons de fleurs de lotus ; et il faut probablement y voir une réplique maladroite d'une œuvre connue dont ce paravent était une autre imitation. Mais c'est une œuvre somme toute médiocre, où les proportions sont assez mal observées. Une tête de femme peinte sur soie, non datée, mais évidemment de la même époque, seul débri qui subsiste actuellement (t. I, 繪畫, pl. 52), et où la délicatesse, la sûreté et le modelé du trait présentent déjà les meilleures qualités des grandes écoles de peinture chinoise, est à coup sûr une œuvre bien supérieure à la précédente. La série des peintures bouddhiques est peut-être plus remarquable encore. Les fragments d'une Nativité du Buddha réunis sur la planche 41 ne sont pas suffisants pour qu'on puisse se rendre compte de l'ordonnance générale de la scène (2), et si la légende n'avait été par hasard conservée, il ne serait guère possible de l'identifier ; mais ils sont de première importance pour étudier la technique du paysage dans la peinture du début des T'ang : la manière de traiter les montagnes et les arbres qui les recouvrent y est la même que dans les bas-reliefs de la grotte Pin-yang de Long-men (cf. Chavannes, *Mission Archéologique dans la Chine*

---

(1) *Tōei shukō* 東瀛珠光, I, n° 70.

(2) La mise en page en est d'ailleurs assez défectueuse. Le groupe des petites servantes qui s'inclinent dans un geste d'adoration ne peuvent être placées à gauche de l'arbre sous la cime duquel devait se trouver la mère du Buddha, mais doivent être placées à droite puisqu'elles sont tournées vers la gauche.

Septentrionale, pl. CLXX et suiv.), mais dégagée naturellement de la raideur que la sculpture y impose aux lignes. Il est également intéressant de les comparer avec un fragment (pl. 42) où le Buddha assis est au premier plan tandis que le fond est formé d'une montagne couverte d'arbres. Un petit tableau d'allure assez heureuse, mais d'exécution assez peu soignée dans le détail, représente la troisième sortie du Bodhisattva et la rencontre du mort ; le Bodhisattva à cheval, en costume de mandarin, sort à moitié de la porte monumentale d'un palais d'architecture toute chinoise, et regarde passer deux coulis qui d'un pas rapide emportent sur leurs épaules un cadavre posé sur une civière (pl. 37). Une des plus belles œuvres est sans conteste un grand tableau qui dans son entier devait mesurer environ 1 m. 10 ou 1 m. 20 de haut sur 0 m. 70 de large (pl. 24-27), et qui représente Amitābha entouré de bodhisattvas, de moines et de dieux. La soie grossière sur laquelle il est peint décèle l'époque des T'ang ; il remonte sans doute à la fin de cette dynastie. Malheureusement près de la moitié en est perdue : du Buddha il manque l'épaule droite, les genoux et tout le socle ; des quatre rois célestes qui occupaient les quatre angles, ceux de droite, Vaiçramaṇa et Dhṛtarāṣṭra, sont seuls encore reconnaissables ; enfin des figures de dieux et de moines qui couvraient le reste du tableau, il ne subsiste plus que quelques fragments. On peut toutefois se rendre encore compte de l'aspect d'ensemble que devait présenter ce tableau : Amitābha, que désigne non seulement sa pose, mais encore l'inscription *Hrīḥ* placée au-dessus de sa tête, occupait le centre de la composition, assis sur un trône de lotus, et sa robe de dessus rouge, semée de petits Buddhas d'or, laisse voir sur la poitrine le vêtement de dessous jaune et or, avec des oppositions de tons vigoureuses sans être brutales (pl. 25). Le morceau le mieux conservé est celui du coin inférieur de droite, où se trouvait figuré Dhṛtarāṣṭra portant la cuirasse et le casque, les mains jointes dans une attitude d'adoration [1]. Dans l'angle supérieur, Vaiçramaṇa présentait son stūpa ; malheureusement le corps est perdu. Du côté gauche un dieu, en costume de mandarin chinois, Çakra ou Brahma je pense, (pl. 26) est un des plus beaux fragments.

Les portraits bouddhistes ne sont pas moins bien représentés que les tableaux d'ensemble : la planche 36 contient une belle tête du bodhisattva Kṣitigarbha avec une légende [地]藏菩薩 encore lisible. La tête d'arhat (sur soie) de la planche 39 est particulièrement intéressante, car elle rappelle celles des fresques de Murtuk (pl. 16). Les débris d'un tableau qui représentait l'arhat Kia-no-kia 迦諾迦 sous un arbre, et qui appartenait à une série de Seize Arhats, ne peuvent guère, vu le sujet, remonter plus haut que la fin des T'ang ou les Cinq Dynasties (pl. 46). Enfin quelques fragments paraissent plutôt relever de l'art des Song.

---

(1) Le fragement représentant Dhṛtaraṣṭra a été reproduit en couleur dans la *Kokka*, XXII (1911), n° 257, pl. I.

Toutes ces pièces sont loin d'être de la même valeur : on trouve tous les degrés, depuis les chefs d'œuvre d'artistes chinois, probablement importés à grands frais, jusqu'à l'imagerie à bon marché d'artisans locaux ; juste comme à Bäzäklik, dans le même temple, les portraits de bonzes ou de princes, ou encore quelques belles scènes comme la chasse aux Garuḍas, voisinent avec les scènes des praṇidhi dont le style à la fois lourd, raide et mou dénonce la main d'ouvriers inférieurs. La chose n'en est d'ailleurs que plus intéressante pour mettre l'école de Tourfan à sa véritable place dans l'histoire de l'art chinois des T'ang et du début des Song.

La région de Tourfan a été naturellement celle que l'expédition japonaise a le plus largement explorée. Elle n'en a pas moins rapporté des manuscrits et des peintures provenant des pays situés plus à l'Ouest, Koutcha et Khotan, ainsi que quelques sculptures du Gandhara. Il faut noter en particulier deux belles fresques de style indien provenant de Qyzyl (t. I, 繪畫, pl. 6 et 8) ; que[illegible] fragments de manuscrits chinois ont été également trouvés dans ces r[illegible] et montrent jusqu'où s'étendit l'influence de la civilisation chinoise [illegible] conversion de ces pays à l'islamisme.

La publication de ces deux volumes de planches permet de reconnaît[illegible] l'importance des découvertes de la mission japonaise. Il est à souhaiter que les éditeurs ne nous fassent pas attendre trop longtemps les volumes de texte qui doivent les accompagner, et qui nous apporteront des renseignements précis sur les sites des fouilles et sur le lieu exact de la découverte de chaque objet.

H. Maspero.

CHRONIQUE.

INDOCHINE FRANÇAISE

Ecole française d'Extrême-Orient. — L'Ecole française d'Extrême-Orient a fait une perte cruelle en la personne de M. Georges DEMASUR, pensionnaire, rentré en France sur sa demande pour faire campagne, et tombé glorieusement le 1er mai au combat de Seddul-Bahr, aux Dardanelles. Nous publions plus loin une courte notice sur notre regretté collaborateur.

— M. Cl. E. MAITRE, directeur, a été mobilisé en France dans les services auxiliaires pour la durée de la guerre, et n'a pu revenir prendre ses fonctions à Hanoi. En son absence celles-ci ont continué à être remplies à titre intérimaire par M. L. FINOT, qui a dû pour cette raison prolonger son séjour en Indochine. M. Finot a publié dans le *Bulletin* une nouvelle série de ses *Notes d'épigraphie*.

— M. H. PARMENTIER, chef du Service archéologique, a inspecté les travaux d'Angkor et établi un programme de travaux pour les prochaines années. Il a entièrement réorganisé le Musée, rédigé un *Guide illustré* contenant tous les renseignements nécessaires à une visite instructive des collections, et préparé des mémoires, qui seront prochainement publiés, sur divers sujets d'archéologie annamite.

— M. H. MASPERO, professeur de chinois, mobilisé à Hanoi même, a eu la plus grande partie de son temps absorbée par ses obligations militaires. Il a néanmoins continué à s'occuper activement des fonds chinois et annamite de notre bibliothèque et de notre collection d'estampages qui s'accroît progressivement.

— M. G. CŒDÈS, professeur de philologie indochinoise, a rempli au Siam une courte mission en janvier et février 1915. Il a recherché, à la Bibliothèque Vajirañāṇa de Bangkok, les textes pāli composés en pays thaï, une quinzaine environ, dont plusieurs présentent un certain intérêt historique. Une importante collection de chroniques laotiennes conservée dans le même dépôt, et dont le classement n'est pas encore achevé, a particulièrement retenu son attention. Il a pu faire copier pour notre bibliothèque plusieurs textes intéressants, parmi lesquels il faut citer un manuscrit du *Mahāvaṃsa* dit « cambodgien », un fragment du *Rām ker*, en langue khmère et caractères siamois, avec une traduction juxtalinéaire en siamois, enfin un *Poṅsavadar* cambodgien, en siamois, écrit en 1796 et représentant, par conséquent, la rédaction la plus ancienne de la Chronique. Rentré à Phnom-penh, M. Cœdès a pris part aux travaux de la commission instituée par Ordonnance royale pour fixer officiellement l'orthographe du lexique khmèr.

— M. L. Aurousseau a été nommé professeur d'histoire et d'archéologie de l'Annam par arrêté du 26 avril 1915. Il a été mobilisé à Hanoi, où l'autorité militaire lui a laissé une liberté suffisante pour lui permettre de remplir les fonctions de secrétaire de l'Ecole pendant le voyage de M. Peri au Japon. Il a fait, en août, un court voyage à Hongkong pour y acquérir des porcelaines et des bronzes chinois qui ont notablement enrichi notre Musée.

— M. N. Peri chargé d'une mission d'études au Japon, a quitté l'Indochine le 17 mars. Malheureusement, atteint dès son arrivée d'une maladie sérieuse qui l'a tenu alité durant plusieurs mois et l'a obligé ensuite à beaucoup de ménagements, il n'a pu se livrer aux recherches en vue desquelles cette mission lui avait été confiée. Il a cependant réuni quelques objets destinés au Musée et un important lot d'ouvrages qui enrichiront notre fonds japonais.

— Deux de nos correspondants ont fait paraître les travaux annoncés dans la chronique de l'année dernière : l'*Anthropologie populaire annamite* du P. Cadière a paru dans le *Bulletin*, et la *Grammaire cambodgienne* de M. Georges Maspero est sortie des presses de l'Imprimerie Nationale (Ernest Leroux, éditeur).

Notre correspondant le lieutenant-colonel Bonifacy nous a remis un travail sur *La fête tày du Hô-bô* au Tonkin, travail qui a été publié dans le *Bulletin*.

— Le tome IV de la *Bibliotheca indosinica* de M. Henri Cordier a paru dans notre collection de « Publications ». Nous avons publié un *Guide illustré au Musée de l'Ecole française d'Extrême-Orient* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), et mis sous presse un *Inventaire alphabétique de la bibliothèque de l'Ecole française d'Extrême-Orient (Fonds européen)*, dont le premier volume paraîtra en 1916.

*
* *

Bibliothèque. — Les ouvrages ou tirages à part suivants ont été offerts à notre bibliothèque par leurs auteurs :

V. Barbier. *Vè Cô Cao, avec traduction française et notes.* Hongkong, Imprimerie de Nazareth, 1915.

M. H. Bode. *The Pali literature of Burma.* Printed and published by the Royal Asiatic Society, 1909. (Prize Publication Fund, vol. II.)

M. Détieux. *Mémoire relatif au régime monétaire de l'Indochine.* Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915. (Extr. du *Bulletin économique de l'Indochine*, n° 111, janv.-févr. 1915.)

O. C. Gangoly. *South Indian Bronzes.* Published by the Indian Society of Oriental Art, Calcutta, 1915. (Cf. *supra*, p. 15).

A. Hallot. *La race ovine du Yunnan.* Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915. (Extr. du *Bulletin économique de l'Indochine*, n° 112, mars-avril 1915.)

Cne P.-A. Lapicque. *En Chine. Notes commerciales sur le Ze-tchuen et ses débouchés actuels.* Paris, Société de Géographie commerciale de Paris, 1914. (Extr. du *Bulletin de la Société de Géographie commerciale de Paris*, mai 1914.)

J. de la Servière. *Histoire de la Mission du Kiang-nan.* Tomes I et II. Zi-ka-wei, Imprimerie de l'orphelinat de T'ou-sè-wè.

B. Laufer. *Chinese clay figures. Part I. Prolegomena on the history of defensive armor* Chicago, 1914. (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, vol. XIII, n° 2.)

Id. *Some fundamental ideas of chinese culture.* (Reprinted from the *Journal of Race Development*, Vol. 5, n° 2, october 1914.)

Id. *Was Odoric of Pordenone ever in Tibet?* Leide, E. J. Brill, 1914. (Extr. du *T'oung-pao*, Vol. XV, n° 3, juillet 1914.)

R. Narasimhachar. *Report on the Working of the Archæological Researches in Mysore during the year 1914-15.*

Ch. Patris. *Au Hasard des Rêves.* Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915.

Id. *La Bleue Légende.* Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915.

J. Prades. *Recueil de pensées choisies.* Hanoi, Imprimerie tonkinoise, 1915.

H. Russier et P. Baudet. *A l'école et autour de l'école* (Lectures instructives et morales). Saigon, Ardin, 1914.

H. Russier et L. Girerd. *Premières connaissances usuelles.* 2e édition. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1914.

Tran-van-Ky. *Les Archives du Gouvernement de la Cochinchine. Organisation. Méthode de classement.* Hanoi, Imprimerie tonkinoise 1915.

— Nous avons reçu des éditeurs les ouvrages suivants :

Pay-Cooper Cole. *Traditions of the Tinguian. A study in Philippine folk-lore.* Chicago, 1915. (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, Vol. XIV, n° 1.)

H. Doré. *Recherches sur les superstitions en Chine.* IIe partie. Le panthéon chinois, t. VI-X. Chang-hai, Imprimerie de la Mission catholique, 1914-1915. (*Variétés sinologiques*, nos 39, 41, 42 44, 45.)

Étienne. *Notice historique sur les T'oan* 團 *ou cercles du Siu-tcheou fou* 徐州府, *particulièrement sur ceux du district de Ou-toan* 五段. Chang-hai, Imprimerie de la Mission Catholique, 1915. (*Variétés sinologiques*, n° 40.)

F. Roux. *Carte du Se-tch'ouan occidental levée en 1908-1910.* Chang-hai, Imprimerie de la Mission Catholique, 1915. (*Variétés sinologiques*, n° 43.)

— Le Service archéologique de l'Inde anglaise nous a fait parvenir les ouvrages suivants :

Archæological Survey of India. Annual Report of the Director-General of Archæology. Part I, 1911-12. Calcutta, Superintendent Government Printing, 1914.

Archæological Survey of India. Annual Report, 1911-12, edited by Sir John Marshall. Calcutta, Superintendent Government Printing, 1915.

Daya Ram Sahni. *Catalogue of the Museum of Archæology at Sārnāth.* Calcutta, Superintendent Government Printing, 1914.

E. Denison Ross. *Three Turki manuscripts from Kashghar.*

A. H. Francke. *Antiquities of Indian Tibet. Part I. Personal Narrative.* Calcutta, Superintendent Government Printing, 1914. (Archæological Survey of India, Vol. XXXVIII.)

B. Lewis Rice. *Coorg Inscriptions* (Revised edition). *Epigraphia Carnatica.* Vol. I. Madras, Government Press, 1914. (Archæological Survey of India, vol. XXXIX.)

— Le Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts a disposé en notre faveur des ouvrages suivants, qui ont paru sous ses auspices :

J. Guesdon. *Dictionnaire cambodgien-français.* Fasc. 1er. Paris, Plon-Nourrit, 1914. (Cf. *supra*, p. 5.)

Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale. Auteurs. T. LIX, LX, LXI, LXII. Paris, Imprimerie Nationale, 1914-1915.

— Nous avons reçu du Ministère des Finances du Japon l'*Annuaire financier et économique du Japon* pour 1915. Tōkyō, Imprimerie Impériale.

— M. Emm. Cosquin, correspondant de l'Institut, a fait don à notre bibliothèque de la collection de ses travaux publiés dans divers périodiques. Il y a joint : *Les Mongols et leur prétendu rôle dans la transmission des contes indiens vers l'Occident européen.* Niort, Clouzot, 1913, et *Contes populaires de Lorraine comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers.* T. I-II. Paris, F. Vieweg.

— La Bibliothèque Vajirañāṇa de Bangkok nous a adressé les volumes suivants :

The Burney Papers. Vol. IV, part 2 et vol. V, part. 1, Bangkok, 1913-1914.

The Crawfurd Papers. A Collection of Official Records relating to the Mission of Dr. John Crawfurd sent to Siam by the Government of India in the year 1821. Bangkok, 1915.

Evidence regarding Ayuddhya. Formerly published under the title of Evidence given by « The King in the Temple ». Bangkok, B. E. 2457.

— La Société des Etudes indochinoises de Saigon nous a envoyé *Pagode de Dakao* par A.-E. Lelièvre et Ch.-A. Cloucqueur. Saigon, Ardin, 1914.

— L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a fait don à notre bibliothèque du tome Ier des *Mémoires concernant l'Asie orientale.* Paris, Leroux, 1913.

— Nous avons reçu du Service judiciaire de l'Indochine le 2e supplément du *Répertoire des lois, décrets et ordonnances rendus applicables aux possessions françaises de l'Indochine depuis l'occupation de la Cochinchine jusqu'au 1er janvier 1914,* par G. Michel. Saigon, Ardin, 1914.

— M. Ch. Duroiselle nous a offert *Piṭakat-thamaing.* Rangoon, 1905.

— Le Ministère de l'Instruction publique des Indes néerlandaises nous a adressé :

Dr J. Brandes. *Beschrijving der javaansche, balineesche en sasaksche handschriften aangetroffen in de nalatenschap van Dr H. N. van der Tuuk, en door hem vermaakt aan de Leidsche Universiteitsbibliotheek.* 3e stuk. Batavia, Landsdrukerij, 1915.

Dr J. C. G. Jonker. *Rottineesche Spraakkunst.* Leiden, Brill, 1915.

— Le Gouvernement général de l'Indochine nous a envoyé les ouvrages suivants :

Annuaire général de l'Indochine, 1915. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915.

H. Brenier. *Essai d'atlas statistique de l'Indochine française.* Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1914.

Budgets locaux de l'Annam, du Cambodge, de la Cochinchine, du Laos, du Tonkin et du Territoire de Kouang-tcheou-wan pour l'exercice 1916. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, et Saigon, Ardin, 1915.

Emprunt de 90 millions. Budget de l'exercice 1916. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient 1915.

Budget de l'exploitation des chemins de fer. Exercice 1916. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915.

La Guerre Européenne. Hanoi, La Revue indochinoise, 1915.

Documents diplomatiques, 1914. La guerre européenne. Paris, Imprimerie Nationale, 1914.

Id. 3e édition. Paris, Hachette, 1914.

Le Livre Jaune de la Guerre Européenne. Hanoi, La Revue indochinoise, 1915.

La Mission de la Cybèle en Extrême-Orient, 1817-1818. Journal de voyage du Capitaine A. de Kergariou, publié et annoté par P. de Joinville. Paris, Champion et Larose, 1914. (Société de l'histoire des Colonies françaises).

Résidence supérieure au Tonkin. Procès-verbaux des séances de la Chambre Consultative indigène. Session 1915. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915.

Gouvernement général de l'Indochine. Rapport au Conseil de Gouvernement. Session ordinaire de 1915. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915.

Report on the Census of the Colony of the Straits Settlements, taken on the 10th March, 1911. Singapore, Tyler, 1911.

— M. Véroudart, consul de France, nous a fait don du *Yong li yong yen* 庸吏庸言.

— Nous avons reçu de l'Université de Tōkyō les volumes VIII, 2, et XII, 17 du *Dai Nihon shiryō* 大日本史料 (八編之二, 十二編之十七), et deux volumes du *Nihon komonjo* 大日本古文書, *Date ke monjo, X,* 伊達家文書之十 et *Bakumatsu gwaikoku kwankei monjo, VI,* 幕末外國關係文書之六.

Musée. — Le Musée s'est enrichi d'une série considérable de fragments en terre cuite, exhumés soit dans le voisinage du Jardin botanique, soit en d'autres points des environs de Hanoi. Ces objets ont presque tous un caractère décoratif : dragons, têtes de lion, briques ornées, etc. Quelques-uns ont pu avoir un rôle rituel : telles les pagodes en miniature, dont on a trouvé d'assez nombreux exemplaires. Cette collection, venant se joindre à celle qui nous avait été offerte par M. Babonneau en 1901 (*BEFEO.*, I, p. 58), et sans aucun doute destinée à s'accroître encore, constitue dès maintenant un ensemble de documents d'un vif intérêt pour l'histoire de l'art annamite.

Notre collection de poteries de Bát-tràng et de Thổ-hà s'est également augmentée de plusieurs spécimens remarquables à divers titres. Groupée maintenant en bon ordre à l'extrémité de la grande salle du rez-de-chaussée et dans la salle de Beylié, elle donne une idée très favorable de l'ancienne céramique tonkinoise.

La section préhistorique a reçu quelques objets nouveaux, notamment un fragment de hache de bronze curieusement décoré de deux cerfs sous une pirogue à deux rameurs : c'est l'unique spécimen de représentation préhistorique découvert jusqu'ici en Indochine.

Si nous passons à la partie chinoise, nous avons à noter un beau brûle-parfums et deux lanternes en porcelaine ajourée, acquis par M. Peri à Hong-kong ; des poteries et porcelaines allant des Yuan à K'ien-long, (pl. I), une statuette de femme en porcelaine polychrome, quelques bronzes anciens et deux peintures chinoises, le tout provenant de la mission de M. Aurousseau à Hong-kong ; une curieuse statuette de fonte provenant du Yunnan et peut-être d'origine mo-so (pl. IV).

La section de l'art cambodgien et siamois s'est augmentée de petits vases en faïence, de fort belles porcelaines, de plateaux et objets divers niellés (pl. II et III), de chandeliers de bronze et de coffrets incrustés achetés à Phnom-penh par M. Cœdès.

Ces précieuses acquisitions auxquelles s'ajoutait la collection d'objets annamites, achetée précédemment à M. d'Argence, les pièces chinoises rapportées par M. Pelliot de sa dernière mission, non encore exposées, ont nécessité un reclassement des collections qui, sous l'habile direction de M. Parmentier, s'est accompli avec un plein succès.

Il ne s'agissait pas moins que de trouver une salle nouvelle à consacrer aux séries annamites qui jusqu'à ce jour avaient partagé les salles chinoises d'art si voisin. Il fallut donner une entorse au plan de distribution primitif, qui réservait exclusivement le front des trois salles antérieures et la galerie attenante aux arts issus directement de l'Inde. La salle de Beylié, consacrée dans la première combinaison aux arts birmans et siamois fut attribuée au seul art annamite ainsi que l'extrémité voisine de la grande salle Doudart de Lagrée. Les collections birmane et siamoise vinrent combler les moindres vides des salles Carpeaux et Odend'hal. Dans cette dernière durent se serrer également l'intéressante collection de haches préhistoriques de pierre et de bronze du Tonkin dont le fonds d'Argence fit la première base, les fines boiseries et les intéressants fragments khmèrs et laotiens rapportés de Luang-prabang et du Tran-ninh par M. Finot et par M. Parmentier, enfin la collection variée d'objets de métal acquis à Phnom-penh par M. Cœdès. La salle Carpeaux reçut le beau Buddha découvert à Đông-dương par M. Rougier, d'intéressants débris de la poterie de Savankalok offerts par M. Lefèvre-Pontalis, et la série des belles porcelaines acquises par M. Cœdès, qui viennent si bien compléter la collection achetée à l'Exposition de 1902. Heureusement un certain jeu avait été laissé dans tout le rez de chaussée en prévision des enrichissements futurs, et ce deux salles purent abriter ce complément important sans devenir un fouillis incompréhensible.

La nouvelle salle annamite, la salle de Beylié, a reçu comme pièce principale l'admirable siège d'ancêtres en bronze qui provient de la pagode de Đoi-sơn : il a trouvé un cadre naturel dans un bel autel annamite en bois sculpté et laqué. Au centre et sur les vitrines se dressent les curieux lampadaires en fer forgé recueillis autrefois par M. Lichtenfelder et d'autres qui nous furent donnés par M. Eckert. De beaux meubles incrustés et des panneaux laqués garnissent les murs. Quatre vitrines-tables ont reçu une série d'insrustations sur bois laqué (pl. III) et sur métal, les émaux de Huế, des statuettes et de nombreux objets en bronze, ainsi que les petites pièces de faïence originaires de Bát-tràng ou d'autres points du Tonkin. Deux vitrines hautes montrent les pièces de métal et les Bát-tràng plus importants. Enfin des étagères permettent d'exposer les grandes pièces de faïence que leur poids protège du vol. Le reste de notre importante collection de Bát-tràng est installé sur six autres larges étagères dans la section de la salle Doudart de Lagrée voisine, tandis que les beaux costumes anciens acquis par M. Maitre à Huế, disposés dans des vitrines spéciales sous les arcades, peuvent être vus ainsi de tous les côtés. Le développement de la collection des



Porcelaines chinoises.

fragments de poterie et de terre cuite ancienne du Tonkin — plus d'un millier à cette heure — a nécessité l'installation d'une autre grande vitrine-table dans cette extrémité de salle, ainsi que la création d'étagères basses sous les fenêtres. Les plus beaux carreaux décoratifs sont accrochés aux murs. Encore n'avons-nous guère pu exposer qu'une partie de notre collection, les doubles nombreux et les fragments qui peuvent intéresser les seuls chercheurs et non le grand public sont réunis dans une des salles du dépôt où le savant pourra les étudier et les manier à loisir. La salle Doudart de Lagrée, dans cette même partie et dans sa plus grande division, a reçu encore la belle charpente annamite, don de MM. Daurelle, et une série de curieuses peintures, tandis qu'un remarquable écran suspendu de pagode, de travail chinois, n'a pu, en raison de ses grandes dimensions, trouver place que dans l'escalier qui conduit au premier étage.

Ici les changements ont été moins importants. La salle Armand Rousseau s'est enrichie des figurines de terre cuite des T'ang rapportées par M. Aurousseau. Le bureau du conservateur s'est orné aux murs de panoplies formées d'armes chinoises, annamites et mường provenant surtout du fonds d'Argence. La salle Paul Bert a dû être remaniée et s'est complétée par trois vitrines destinées à recevoir le surplus des grands bronzes annamites et les bronzes chinois rapportés par M. Pelliot. Une vitrine plate a réuni nos armes annamites d'apparat, une autre est consacrée aux miroirs chinois, tandis qu'une large vitrine octogonale au centre de la section principale de la salle donne un cadre digne d'elles à nos porcelaines chinoises. Les vérandas et le jardin ont reçu diverses inscriptions laotiennes rapportées par M. Finot et quelques pièces chames recueillies au Quang-nam.

De telles modifications faisaient du Musée presque une nouvelle organisation : elle méritait une inauguration nouvelle. M. le Gouverneur général Roume voulut bien présider à cette réouverture, qui eut lieu le 28 novembre à 10 heures du matin. Les membres du Conseil de Gouvernement, les principaux fonctionnaires de Hanoi et de nombreux amis de l'École française s'étaient rendus à cette invitation, et ont apprécié les efforts qui avaient été faits pour rendre le Musée à la fois instructif pour les archéologues, et attrayant pour les amateurs d'art extrême-oriental. Cette petite cérémonie fut utilisée au profit de la Croix-Rouge par la vente de cartes postales, représentant les plus belles pièces du Musée et exécutées pour cette circonstance : aux bénéfices ainsi réalisés s'ajoutèrent ceux de la vente d'un petit Guide illustré rédigé par M. H. Parmentier, et qui sous une forme simple, permet aux visiteurs d'apprécier plus aisément les richesses de nos collections, sans avoir recours au volumineux catalogue, mis à la disposition des personnes désireuses de poursuivre au Musée des recherches spéciales.

* * *

Tonkin. — La Commission des antiquités du Tonkin s'est préoccupée de l'état fâcheux du Van Miêu de Hanoi, et a demandé l'exécution de certains travaux urgents, notamment la réfection du pavé des cours et des avenues, ainsi que l'enlèvement de la grille de fer européenne, qui dépare de la façon la plus regrettable la façade du monument. Des raisons d'ordre budgétaire n'ont pas permis de donner à ce vœu une satisfaction immédiate ; mais l'administration en a reconnu la légitimité, et il y a lieu d'espérer que les mesures réclamées seront prises prochainement.

Annam. — Le musée cham de Tourane est en construction et sera probablement achevé en 1916.

— Le 31 mars a eu lieu, au Nam Giao de Huê, le grand sacrifice triennal au Ciel et à la Terre, qui tirait cette fois un intérêt particulier du fait que le jeune empereur d'Annam y officiait pour la première fois. La Société des Amis du Vieux Huê a consacré à cette fête un fascicule presque entier de son *Bulletin* (avril-juin), où on trouvera tous les renseignements d'ordre historique ou liturgique sur la cérémonie, complétés par une abondante illustration. La jeune Société a ainsi démontré d'une manière indiscutable l'utilité du rôle qu'elle s'est assigné, de conserver à l'histoire le souvenir des vieilles traditions de l'Annam.

— Le P. H. de Pirey, à l'aide d'un crédit mis à sa disposition par l'Ecole française, a exécuté des fouilles dans les ruines chames situées près des villages de Trương-xá et de Nhân-biểu dans la province de Quang-trị. Ces fouilles n'étant pas encore terminées à l'heure actuelle, nous en rendrons compte ultérieurement.

Cambodge. — L'Ecole de Pāli de Phnom-penh, créée par Ordonnance royale du 24 novembre 1914 (*BEFEO.*, XIV, IX, 95), a été inaugurée solennellement le 25 juillet par M. le Gouverneur général Roume, accompagné de M. Baudoin, Résident supérieur au Cambodge, en présence de S. M. Sisovat et de ses ministres. L'Ecole est située à gauche de la Pagode royale. « Devant l'esplanade de la Pagode, dit le *Courrier Saigonnais* dans son compte rendu de la cérémonie, une foule de plusieurs milliers de bonzes, drapés dans leurs toges jaunes, délégués par les monastères des provinces voisines de la capitale, se trouvait assemblée, donnant à cette partie de l'enceinte une animation des plus caractéristiques et des plus pittoresques. Le Roi et le Gouverneur général furent reçus à l'entrée de l'Ecole par le bonze dignitaire, Práḥ Mohā Vimaladhamma, qui leur fit les honneurs de l'établissement. » Nous donnons ici les discours qui furent prononcés à cette occasion.

Adresse du directeur de l'Ecole de Pāli

Sire,
Monsieur le Gouverneur général,
Monsieur le Résident supérieur,
Samdach Prea Mongkol Tepeachar Prea Thom-Liknet Sangkhaneayok.

« Notre Ecole qui a pour objet l'enseignement de la langue pāli ainsi que l'étude des commentaires de la Triple Corbeille, comprend trois sections. Dans la première est donné l'enseignement de la grammaire et des textes faciles à l'usage des débutants ; dans la seconde, celui des préceptes de discipline ; dans la troisième, celui de la métaphysique et de ses commentaires, des traités sur la vie du Buddha et sur l'histoire de sa religion. Nous apprenons, en outre, aux élèves la transcription des textes pāli en caractères latins et siamois.

Chacun des cours professés a une durée de deux ans, ce qui porte à six ans la durée totale des études. Le recrutement de nos élèves s'est effectué par la voie d'un concours auquel ont pris part deux cents candidats, et qui nous a donné soixante élèves sur lesquels nous fondons les plus grands espoirs.

En reconnaissance des hautes fonctions de directeur qui m'ont été confiées par Votre Majesté et M. le représentant du Protectorat, je ferai tous mes efforts pour assurer le bon fonctionnement de l'Ecole.

Permettez, Sire, M. le Gouverneur général et M. le Résident supérieur, qu'au nom des professeurs et des élèves, et qu'en mon nom personnel, je dise notre grande fierté et notre respectueuse gratitude pour le témoignage éclatant d'estime que vous avez bien voulu nous décerner aujourd'hui en venant inaugurer notre Ecole.

Discours de M. Cœdès

Sire,
Monsieur le Gouverneur général,
Monsieur le Résident supérieur,

L'Ecole que vous venez de visiter a pour objet l'enseignement de la langue pāli, ce dialecte indien qui est proche parent de nos langues européennes, et qui fut, en Indochine, le véhicule de la pensée bouddhique. Ne croyez pas, à voir cette nombreuse assemblée de bonzes, qu'il s'agisse d'une école de théologie, où doive être donné un enseignement purement religieux. Dans ce pays, où les vœux ne sont pas éternels, c'est encore l'usage que les jeunes gens, désireux d'aborder l'étude du pāli, prennent le froc qui leur assure pour un temps l'existence matérielle, et qu'ils cherchent dans le calme de la pagode le recueillement nécessaire. Il est bien évident d'autre part que, durant les premières années, l'enseignement sera obligé d'avoir recours aux méthodes traditionnelles. Mais ce sera notre souci constant de dégager peu à peu cet enseignement de l'appareil théologique et scolastique qui l'entrave et l'empêche de devenir ce qu'il doit être : un merveilleux instrument de culture intellectuelle. On a souvent comparé le pāli au latin, non sans raison : car, en même temps qu'il est la langue canonique de l'Eglise bouddhique, il a fourni à la langue khmère une bonne partie de son vocabulaire, et sa littérature est presque l'unique source d'inspiration des auteurs cambodgiens. Au Cambodge, les études pāli constituent donc proprement les études classiques. Elles n'y ont jamais été tout à fait négligées, mais il leur manquait d'être encouragées et d'être organisées. Cette Ecole, avec la bibliothèque que nous voudrions y créer, en rassemblant les manuscrits précieux disséminés dans les pagodes de l'intérieur, cette école est appelée à devenir un foyer intellectuel comme en possèdent déjà le Siam et la Birmanie. C'est dans cet espoir que l'Ecole française d'Extrême-Orient a accepté de prêter son concours à l'Administration du Protectorat, pour organiser cette institution et en surveiller le bon fonctionnement. Elle en sera largement récompensée si elle réussit à former ainsi quelques cerveaux capables de collaborer à l'œuvre scientifique qu'elle poursuit depuis seize ans en Indochine. En son nom j'adresse l'expression de notre plus vive gratitude à Sa Majesté qui a daigné autoriser l'installation de cette école dans l'enceinte même de Son Palais, montrant ainsi le grand intérêt qu'Elle lui porte, — à Monsieur le Résident supérieur qui, par son appui moral et son concours pécuniaire, aura contribué puissamment à fonder cette institution sur des bases solides, — à Son Excellence le ministre de l'Instruction publique qui, en cette occasion comme en tant d'autres, a prouvé son dévouement à la cause du progrès.

Monsieur le Gouverneur général,

Ne doutez pas que les Cambodgiens n'accueillent avec reconnaissance la nouvelle qu'une Ecole de pâli vient d'être inaugurée à Phnom-peah en votre présence. Ils y verront une fois de plus la preuve que la France protectrice, loin de vouloir substituer brutalement sa civilisation à la leur, n'a d'autre souci que de les guider dans la voie du progrès, en les aidant à mieux mettre en valeur le patrimoine de leurs ancêtres.

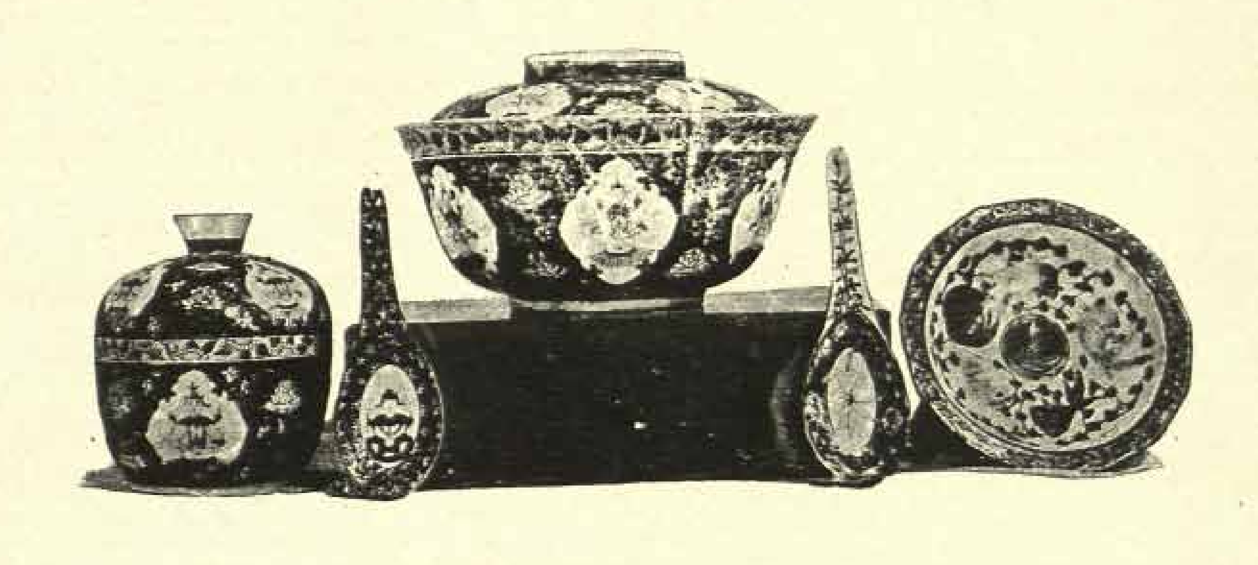
Allocution du ministre de l'instruction publique

Sire,
Monsieur le Gouverneur général,
Monsieur le Résident supérieur,

L'Ecole que nous inaugurons aujourd'hui a pour but d'enseigner aux Cambodgiens la langue pâli, c'est-à-dire la langue savante d'où le cambodgien a tiré la majeure partie de son vocabulaire. Cette langue, qui appartient à la grande famille indo-européenne, est un excellent trait d'union entre notre civilisation cambodgienne et la culture occidentale. Tout Cambodgien connaissant le pâli est mieux préparé qu'un autre à l'étude du français. Jusqu'à présent, l'enseignement du pâli était laissé au gré de chacun ; beaucoup de bonzes ou de laïques allaient au Siam chercher un enseignement qu'ils ne trouvaient pas chez eux. C'est surtout pour mettre fin à cette espèce de suzeraineté intellectuelle du Siam sur le Cambodge, que le Gouvernement cambodgien d'accord avec l'Administraton du Protectorat, avait songé à organiser au Cambodge l'enseignement du pâli. Dès l'année 1909, une Ordonnance royale prescrivait la création en principe de deux écoles de pâli : l'une devait être installée à Phnom-penh, et l'autre à Siemréap. Le choix de ce dernier emplacement était dicté surtout par le souci de faire revivre à Angkor-Vat, au pied de ces tours majestueuses qui rappellent le passé glorieux des Khmèrs, un peu de la splendeur d'autrefois. L'Ecole de Siemréap fut inaugurée le 1er octobre 1909 par M. le Gouverneur général Klobukowski. Mais au bout de deux ans, on s'aperçut que cette Ecole de Siemréap, si bien située au point de vue pittoresque, était trop éloignée du centre administratif pour fonctionner normalement. Sa suppression s'imposait et fut en effet décidée le 6 juin 1911. Mais aussitôt le Gouvernement se préoccupa de reprendre la réalisation de ce projet sur des bases plus larges et plus solides, en donnant à cet enseignement un caractère plutôt pratique que religieux. A la suite de pourparlers avec l'Ecole française d'Extrême-Orient, il fut décidé que l'Ecole serait installée à Phnom-penh, sous le contrôle effectif du Protectorat, conseillé pour les questions techniques par l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Comptant sur l'appui précieux du Gouvernement général, nous espérons que cette Ecole portera tous les fruits qu'on est en droit d'attendre d'elle, et qu'elle contribuera largement au relèvement intellectuel et moral du peuple khmèr.

Ses annales conserveront précieusement la relation de ce jour faste, en lequel notre vénéré Souverain, M. le Gouverneur général et M. le Résident supérieur, à qui nous en exprimons notre respectueuse et profonde reconnaissance, ont bien voulu nous accorder l'insigne honneur de leur présence.





Porcelaines acquises au Cambodge.

Cette circonstance qui nous réunit m'offre l'immense joie de pouvoir vous demander, Monsieur le Gouverneur général, la permission de faire réciter par les dignitaires bonzes ici présents, une prière en faveur des héroïques armées françaises pour faire précipiter leur succès final, lequel bien que certain est si impatiemment attendu par nous tous.

Vive la France ! Vive le Protectorat ! Vive le Cambodge !

Bien que l'Ecole n'ait été inaugurée officiellement que le 25 juillet, les cours avaient effectivement commencé dès le mois de mars.

Les 60 élèves ont été recrutés par voie de concours et de façon à pouvoir remplir les cadres des trois sections. Les débutants, versés au cours élémentaire, ont étudié la première partie de la Grammaire de Kaccayana ; ceux qui avaient déjà terminé leurs études grammaticales, se sont exercés à traduire la *Dhammapadaṭṭhakathā* ; enfin les plus instruits ont expliqué la *Maṅgaladīpanī*. Ces deux textes constituent la base de l'enseignement traditionnel au Cambodge et au Siam. Il importait, pour les débuts de l'Ecole, de respecter cette tradition. Une innovation prématurée eût été certainement mal accueillie par les bonzes, pour qui toute réforme est suspecte a priori, et eût pu compromettre fâcheusement le succès de l'institution.

La bibliothèque, prévue par l'Ordonnance royale a été constituée par la collection royale [1], généreusement mise à la disposition de l'Ecole par S. M. SISOVAT, et par des achats effectués au moyen des crédits prévus au Budget local du Cambodge. Voici la liste des manuscrits dont dispose actuellement l'Ecole :

VINAYA

Ādikamma (6 exemplaires).
Pācittiya (3)
Nissaggiya (2)
Bhikkhunīvibhaṅga (1)
Mahāvagga (4)
Cullavagga (5)
Parivāra (5)
Pātimokkha (1)
Kaṅkhāvitaraṇī (2)
Ṭīkā — (1)
Samantapāsādikā (10 de la 1re partie, 2 des autres)
Sāratthadīpanī (3)
Vajirabuddhiṭīkā (2)
Vimativinodanī (1)
Yojanā pācittiya (1)
Yojanā mahāvagga (1)
Yojanā cullavagga (1)
Yojanā parivāra (1)
Yojanā pathamasamantapāsādikā (3)
Khuddakasikkhā (1)
Vinayavinicchaya (5)
Samūhavinaya (1)
Visuddhimagga (4)
Ṭīkā — (3)

(1) Cette collection, dont le fond provient du Mohàsaṅkhrāč Tien (cf. *BEFEO.*, XII, IX, 176), mort en 1913, s'est enrichie cette année des manuscrits de la Vat Cadôtus dite « Pagode de la Reine-mère » à Oudong, et d'un certain nombre d'acquisitions faites à Bangkok en janvier 1915 par le Directeur de l'Ecole de Pāli, Prăḥ Moha Vimaladhamma.

SUTTANTA

Dīghanikāya (4)
Majjhimanikāya (1)
Saṃyuttanikāya (2)
Aṅguttaranikāya (2)
Suttanipāta (3)
Dasajātaka (5)
Vessantarajātaka (5)
Cullaniddesa (1)
Sumaṅgalavilāsinī (1)
Līnatthappakāsinī (2)
Papañcasūdanī (1)
Sāratthappakāsinī (2)
Paramatthajotikā (Khuddakapāṭha) (1)
Paramatthajotikā (Suttanipāta) (2)
Dhammapadaṭṭhakathā (3 de la 1re partie, 8 de la 2e)
Vivara dhammapada (1)
Maṅgaladīpanī (4)
Paramatthadīpanī (Theragāthā) (4)
Vessantaradīpanī (1)
Saddhammapajjotikā (1)
Visuddhajanavilāsinī (2)
Cariyāpiṭakaṭṭhakathā (1)
Milindapañho (1)
Suttasaṅgaha (2)
Aṭṭhakathā — (1)
Bhāṇavāra (5)
Sāratthasamuccaya (1)

ABHIDHAMMA

Sattappakaraṇābhidhamma (14)
Dhammasaṅgaṇī (1)
Vibhaṅga (1)
Kathāvatthu (1)
Yamaka (2)
Dukkapaṭṭhāna (2)
Dukkatikkapaṭṭhāna (1)
Anulomatikkapaṭṭhāna (1)
Atthasālinī (2)
Yojanā — (2)
Mūlaṭīkā vibhaṅga (1)
Anuṭīkā — (1)
Yamakaṭṭhakathā (1)
Abhidhammatthasaṅgaha (6)
Yojanā — (3)
Abhidhammatthavibhāvanī (7)
Yojanā — (4)
Paramatthasāramañjusā (6)
Saṅkhepavaṇṇanā (1)

DIVERS

Grammaire de Kaccāyana (4)
Nissaya — (1)
Cullasaddanīti (1)
Vidagdhamukhamaṇḍana (1)
Ṭīkā — (1)
Yojanā — (1)
Sāratthasaṅgaha (1)
Mahāvaṃsa (2)
Saṅgītivaṃsa (1)
Paṭhamasambodhi (2)
Dhammavibhūsanī (1)
Jinamahānidāna (1)
Lokadīpaka (1)
Pañcagati (2)
Ṭīkā — (2)

— Nous exprimions l'an dernier le vœu que l'Ecole de Pāli pût « servir, en dehors du pāli, à maintenir la correction de la langue khmère odieusement défigurée aujourd'hui par l'ignorance des scribes et l'abus des mots français » (*BEFEO.*, XIV, IX,



Plateau niellé (Cambodge).



Boîte incrustée (Tonkin).

96). Ce vœu vient d'être exaucé. Une Ordonnance royale du 4 septembre 1915 nomme une commission « chargée d'élaborer un Dictionnaire officiel de la langue khmère fixant l'orthographe, l'étymologie et le sens des mots qui composent cette langue ». Les membres de cette Commission, qui doit « obligatoirement consulter le représentant à Phnom-penh de l'Ecole d'Extrême-Orient », ont été en partie choisis par ce dernier. Ils comprennent entre autres l'Okñā Cakrëi Pŏn, président, Prăḥ Mohā Vimaladhamma, Directeur de l'Ecole de Pāli, l'Okñā Vibŏlrāč Măs, auteur du poème *Tip saṅvār* et d'un traité de métrique, l'Acar In, auteur de divers ouvrages de grammaire et de lexicographie. La Commission se réunit tous les jours, sauf les dimanches et jours fériés cambodgiens, dans le local de l'Ecole de Pāli ; elle s'est adjoint comme secrétaire le plus jeune professeur de ladite Ecole. Souhaitons bonne et prompte réussite à cette entreprise dont l'utilité ne saurait prêter au moindre doute.

— M. Commaille a trouvé à la face Sud, aile Est, de la galerie extérieure du Bayon, trois inscriptions qui paraissent désigner un seul personnage (cf. Album Dufour, Pl. 28, photo 37). Elles sont malheureusement en fort mauvais état ; on y distingue cependant avec assez de netteté les mots *anak saṅjak*. Il s'agirait donc d'un de ces chefs dont les bas-reliefs d'Angkor-Vat nous ont fait connaître un type, assez différent d'ailleurs de celui du Bayon.

— Le Musée de Phnom-penh a reçu une série de bois sculptés provenant de la pagode de Phsar (province de Kompong Chnang), qui faute de pouvoir être placés dans le pavillon affecté au Musée, ont été déposés sous les galeries du Vat Prăḥ Kèo.

M. Cœdès a donné au Musée quelques objets en bronze trouvés en terre au lieu dit Vihéar Thom (province de Kompong Siem), et qui lui avaient été offerts par les bonzes de la pagode d'Unnalom. Ce sont : une statuette de dvārapāla (haut. 0 m. 125), une poignée et une garde de sabre, enfin trois plaques de bronze paraissant constituer la parure frontale d'un bœuf ou d'un cheval.

*
* *

Laos. — Grâce à l'activité de M. Meillier, Commissaire du Gouvernement à Luang-prabang, le projet de bibliothèque royale dont nous parlions dans la chronique de 1914, est aujourd'hui complètement réalisé. D'après le catalogue alphabétique qui nous a été envoyé, cette bibliothèque comprend aujourd'hui 409 manuscrits, et il n'est guère douteux qu'elle reçoive dans l'avenir d'importants accroissements. Par là sera préservée une grande partie de la littérature laotienne qui était en voie de disparaître.

Le travail de recherches entrepris par M. Meillier pour la constitution de la bibliothèque royale, lui a donné l'occasion de procurer à la nôtre une importante série de manuscrits, dont quelques-uns présentent un vif intérêt.

JAPON

Le grand événement de l'année a été le couronnement de l'Empereur, ou plutôt la cérémonie qui est au Japon l'équivalent de ce que le couronnement est en d'autres pays. Car la couronne proprement dite y est inconnue ; et tandis que pour désigner spécialement le couronnement des monarques européens, on a créé l'expression *taikwan shiki* 戴冠式, inexacte d'ailleurs en ceci que le *kammuri* 冠, coiffure de cour, n'est pas une couronne, le véritable nom de la cérémonie japonaise est *sokui tairei* 即位大禮, ou mieux *daiten* 大典, « grande cérémonie de l'accession au trône », qu'on abrège souvent en *daiten* seul. Elle a eu lieu le 10 novembre, avec une solennité et une ampleur qu'on ne lui avait jamais connues. D'ordinaire en effet, ce n'était qu'une cérémonie de Palais, à laquelle ne prenaient part que les grands personnages de l'Etat et la Cour, et que le peuple ignorait à peu près complètement. C'est encore ainsi que les choses se passèrent pour le précédent Empereur, qui « accéda au trône » en 1868 à Tōkyō, la nouvelle capitale, dans l'enceinte et on peut dire sur les ruines de ce qui avait été le palais des shōgun Tokugawa, enceinte où il habitait alors un palais provisoire. Les frais n'excédèrent pas 42.500 *yen*, soit au taux de l'époque environ 200.000 francs. C'était un bien modeste commencement pour un règne qui devait voir tant de grandes choses.

Sous l'influence des idées nouvelles qui germaient alors au Japon, on s'était efforcé dès ce moment de rendre à cette cérémonie un caractère strictement national, en l'ordonnant uniquement suivant les vielles traditions du pays et les prescriptions des plus anciens rituels, et en en faisant disparaître tout ce que les rapports avec la Chine et le désir d'imiter autant que possible le grand empire voisin y avaient au cours des siècles introduit d'étranger. Mais on voulut faire mieux, donner à cette cérémonie un éclat et une publicité qu'elle n'avait jamais eus, la rendre en tout comparable à ce qui se fait en Europe, tout en lui conservant un caractère très nettement japonais. Et sous le dernier règne parut le « décret sur l'intronisation », *Tōkyoku rei* 登極令, qui en règle minutieusement tous les détails pour l'avenir. D'après ses prescriptions, pour en mieux accuser le caractère traditionnel, et malgré les difficultés de divers ordres et le surcroît de dépenses devant résulter de ce choix, la cérémonie doit avoir lieu, non à Tōkyō, où la précédente avait affirmé la reprise du pouvoir par l'Empereur sur l'emplacement même où les shōgun l'avaient exercé, mais à Kyōto, à qui l'ancienneté de son rang de capitale confère un caractère vénérable et la dignité d'une sorte de ville sainte. Il était de règle, encore que pour diverses raisons cette coutume n'ait pas toujours été observée, que chaque nouveau Souverain, peu après son avènement, célébrât solennellement le *Daijō-sai* 大嘗祭, cérémonie religieuse consistant essentiellement dans l'offrande du riz nouveau aux divinités protectrices de l'empire et aux mânes des Empereurs défunts. Le *Tōkyoku rei* a décidé qu'elle aurait lieu à l'avenir immédiatement après l'accession au trône ; et par là celle-ci se trouve définitivement fixée à l'automne.

La date primitivement choisie pour l'accession au trône du nouvel Empereur était le 10 novembre 1914, le *Daijō-sai* devant être célébré le 13 du même mois. Mais la mort de l'Impératrice douairière vint imposer un nouveau deuil et obligea de remettre ces cérémonies à l'année suivante. La date du 10 novembre fut maintenue pour l'accession au trône, et le *Daijō-sai* fut repoussé au 14.



Statuette de fonte provenant du Yunnan (haut. o ^{m} 29).

Pour la première fois l'Impératrice devait prendre part officiellement aux cérémonies ; sa place et son rôle y ont été fixés par le *Tōkyoku rei* ; pour la première fois aussi, conformément aux prescriptions du même décret, les Princesses du sang et les femmes des grands personnages de l'Etat devaient y figurer autour d'elle. Mais l'état de santé de la Souveraine ne lui a pas permis de se rendre à Kyōto (1).

Le caractère traditionnel qu'on entendait donner à ces fêtes y imposa le port exclusif du costume japonais. Et ce fut très heureux. Tous les personnages, hommes et femmes, admis à y participer autrement qu'à titre de simples spectateurs, durent revêtir les anciens costumes de cour, si originaux et si somptueux, aux formes amples et aux couleurs variées. Les fonctionnaires militaires qui formaient une garde d'honneur aux portes des salles et des cours où avaient lieu les cérémonies, portaient l'arc et le carquois aux flèches disposées en éventail, et étaient coiffés de la toque à œillères. Le spectacle fut unique et se déroula, suivant l'expression des comptes rendus japonais, « comme un *makimono* vivant ».

Une partie très importante de la cérémonie, la plus importante en un sens, puisque c'en est la partie religieuse, a lieu devant le Kashiko-dokoro 賢處 « lieu saint ». 賢 n'est ici qu'un *ate-ji*, c'est-à-dire un caractère employé pour sa prononciation et non pour son sens ; il se lit en effet *kashiko* en japonais, mais ce mot doit être pris dans son acception ancienne de « vénérable, qui a droit au respect et à la crainte révérentielle ». Le Kashiko-dokoro est une sorte de tabernacle renfermant le Miroir sacré, ou plutôt — car le Miroir dit original est au fameux temple de Yamada dans la province d'Ise — la reproduction parfaite de ce Miroir de métal à huit pans, *Yata-kagami*, conservée et honorée au Palais impérial. C'est le principal des trois Insignes sacrés ; le Sabre et le Joyau reçoivent de moins grands honneurs. C'est qu'en effet lorsqu'Amaterasu donna ce Miroir à son petit-fils Ninigi no mikoto qu'elle envoyait en ce monde pour le gouverner, elle n'en fit pas seulement son symbole et sa représentation, mais elle y attacha en quelque sorte sa présence, elle en fit le siège de son esprit, *mitama*, sur la terre. « Regarde ce miroir comme mon *mitama*, lui dit-elle, et honore-le comme moi-même. » Le Miroir est donc revêtu pour ainsi dire de toute la majesté divine ; c'est Amaterasu elle-même présente à ses fidèles. Mais nulle part, le temple d'Ise excepté, cette présence ne doit être plus prochaine et plus intime qu'au Palais de ses descendants directs ; et nul Miroir n'est plus saint, plus vénérable que celui du Kashiko-dokoro.

La cérémonie devant avoir lieu devant lui, il fallut transporter le Kashiko-dokoro à Kyōto. Pour cela il fut enfermé dans une sorte de grand coffre posé sur un brancard, enveloppé de tentures de brocart. C'est le *ha-guruma* 羽車 « voiture ailée », que deux équipes de 16 porteurs en costume ancien, nommés *yase-dōji* 八瀨童子, ou plus simplement *yase*, transportèrent sur leurs épaules du Palais jusqu'au wagon spécial qui lui était réservé dans le train impérial, et ensuite de ce wagon au Palais de Kyōto, où un petit temple, le Shunkō-den 春興殿, avait été construit pour le recevoir. C'est là que le 10 novembre dans la matinée, l'Empereur a solennellement annoncé à la déesse du Soleil son accession au trône des ses ancêtres.

---

(1) Quelques jours plus tard naissait le quatrième des fils de l'Empereur actuel.

Voici une description succincte de la cérémonie.

Tous les assistants étant venus processionnellement prendre leurs places, les prêtres pénètrent dans le Shunkō-den, et pendant que les musiciens du palais exécutent un *kagura* 神樂, « musique sacrée », le premier officiant gravit les degrés de l'autel et ouvre les portes du Kashiko-dokoro au fond duquel apparaît le Miroir. Puis les autres prêtres apportent, en se les passant de main en main, les offrandes rituelles qu'il dépose sur l'autel. Après quoi il redescend, et le chef des officiants s'avançant au pied des degrés, lit le *norito* 祝詞 spécial à cette cérémonie, puis regagne sa place.

A ce moment l'Empereur fait son entrée dans le Shunkō-den, précédé par le Grand Maître des cérémonies, le Ministre de la Maison impériale, et les chambellans portant le Sabre et le Joyau sacrés, et suivi des chambellans et des aides-de-camp ; après eux viennent les Princes du sang, le Premier Ministre, le Garde du Sceau impérial et le Chef de la Commission du Couronnement. Tandis que les chambellans déposent le Sabre et le Joyau sur la table préparée à cet effet, l'Empereur se rend à la place qui lui est réservée dans le sanctuaire, *naijin* 內陣, en face du Kashiko-dokoro. C'est alors qu'eût dû avoir lieu l'entrée de l'Impératrice. Puis l'Empereur, après s'être prosterné, lit le *o tsuge-bumi* 御告文 par lequel il annonce officiellement son intronisation à son Ancêtre Céleste. Les Princes font ensuite leur adoration, et le cortège impérial quitte le Shunkō-den. Après quoi, au son d'un *kagura*, les offrandes rituelles sont retirées de l'autel, et les portes du Kashiko-dokoro refermées avec le même cérémonial qu'auparavant.

L'après-midi, dans la grande salle du Shishin-den 紫宸殿, ou Shishii-den d'après la prononciation ancienne conservée au Palais, l'Empereur annonça solennellement à son peuple son accession au trône. Le Shishin-den est le plus important des pavillons qui constituent l'ancien Palais, dont il ne comprend guère pourtant que la salle principale, celle qui serait ailleurs la salle du trône ; c'est un grand hall de construction plus que simple comme tout le reste de ces bâtiments, ouvert au midi, et précédé d'une véranda qu'un large escalier relie à une cour assez vaste. Dans cette salle était dressé le trône impérial, *taka mi-kura* 高御座 ; sur une estrade à laquelle accédaient sur les côtés et en arrière trois escaliers de trois marches, s'élevait une sorte de petit pavillon octogonal dont le toit était orné de phénix aux ailes éployées et de miroirs ; aux extrémités recourbées des nervures fortement saillantes de ce toit étaient suspendues des pendeloques ; entre les colonnes tombaient des tentures violettes. Le plancher était couvert de nattes fines et d'étoffes de brocart, parmi lesquelles un « brocart du Tonkin » *Tonkin nishiki* 東京錦, qui n'a, semble-t-il, d'autre caractéristique que sa couleur rouge, paraît être un souvenir des échanges qui se firent il y a trois siècles entre l'Indochine et le Japon. Au centre de ce pavillon sont placés le siège de l'Empereur et deux petits guéridons laqués et incrustés de nacre. Un second pavillon de forme générale identique, mais un peu différent par son ornementation, était élevé à droite de celui de l'Empereur, pour l'Impératrice ; comme elle ne put assister à la cérémonie, les tentures de ce pavillon restèrent baissées. Dans la cour étaient dressées des bannières de brocart de différentes dimensions, ornées du Chrysanthème impérial, du Milan, du Corbeau, ou des caractères Banzai 萬歲.

Tous les assistants ayant pris leurs places, l'Empereur fait son entrée précédé d'un maître des cérémonies et monte à son trône par l'escalier du fond, tandis que les chambellans déposent sur les guéridons placés auprès de lui le Sabre et le Joyau sacrés. Le Ministre de l'intérieur l'accompagne et se tient au coin Nord-Ouest de

l'estrade. Les Princes, Princesses, chambellans, aides de camp sont autour et derrière l'estrade. Deux chambellans montent sur l'estrade par les deux escaliers opposés, relèvent et suspendent à des embrasses les tentures cachant l'intérieur du pavillon, et l'Empereur apparaît debout, tenant à la main le *shaku* 笏, sorte de mince planchette arrondie à son extrémité supérieure et qui fait partie intégrante du costume de cérémonie. Tous les personnages présents le saluent d'une inclination, et le Premier Ministre va se placer au milieu de la cour, face à l'Empereur, qui lit alors le Rescrit annonçant à son peuple son accession au trône. Cette lecture terminée, le Premier Ministre montant sur la véranda, lit une adresse de félicitation, *yogoto* 壽詞, puis redescend dans la cour, où il pousse trois fois l'acclamation « Banzai » que répètent tous les assistants. La cérémonie est terminée.

On avait calculé qu'il serait alors trois heures et demie de l'après-midi. Il avait été prescrit qu'à cette même heure dans tout l'empire, des salves d'artillerie seraient tirées, les cloches des temples sonneraient, les sirènes et sifflets des bateaux et des usines siffleraient, et que partout, dans les rues, dans les maisons, dans les écoles, tout le monde tourné vers Kyōto pousserait trois fois le cri de « Banzai ». La chose ne manqua pas de grandeur. A trois heures et demie en effet, au milieu du calme d'un bel après-midi d'automne, de toutes parts s'élevèrent les bruits des détonations, les sons des cloches, les hurlements des sirènes, tandis que de partout montait l'acclamation de tout le peuple saluant son Empereur. Ces quelques minutes furent impressionnantes.

Le 14, l'Empereur célébrait le *Daijō-sai* 大嘗祭 (1), en japonais *ō-nie*, cérémonie strictement japonaise, à laquelle les représentants des puissances étrangères ne sont pas admis. Elle consiste essentiellement dans l'offrande solennelle du riz et du *sake* nouveaux aux divinités ancestrales de la dynastie. L'usage ancien était que chaque Empereur la célébrât peu après son avènement, au 10e mois qui suivait celui-ci s'il avait eu lieu avant le 8e mois, au 10e mois de l'année suivante s'il avait eu lieu au 8e mois ou après. Il y avait pourtant des exceptions à cette règle, et le précédent Empereur ne l'avait célébrée que la 3e année de son règne. Le *Tōkyoku rei*, comme il a été dit plus haut, a décidé qu'à l'avenir elle aurait lieu immédiatement après la cérémonie de l'accession au trône. Le but de cette fête est de rendre grâces aux dieux pour le don du riz qu'ils ont fait au Japon à l'origine des temps. Cette offrande se fait à la vérité chaque année, mais de façon beaucoup plus simple ; c'est le *Shinshō-sai* 新嘗祭, *nii-name matsuri*. Mais au commencement de chaque règne, elle prend une importance et une solennité plus grandes. Elle a lieu dans deux petits temples dressés à cette occasion l'un à côté de l'autre dans les jardins du Palais Sendō 仙洞, chacun d'eux comprenant deux salles, une salle intérieure ou sanctuaire, *naijin* 內陣, et une salle extérieure ou vestibule, *gejin* 外陣. La construction en est de la dernière simplicité : des poutres de pin non équarries, ni même écorcées, y supportent un plancher élevé de quelques pieds au-dessus du sol, et une toiture de chaume ; les haies qui les entourent et les séparent l'un de l'autre sont faites de

(1) On dit aussi *Daijōe* 大嘗會. On trouvera d'intéressants renseignements sur cette cérémonie dans Aston, *Shinto (The way of the gods)*, p. 268 sqq.

branchages entrelacés. C'est la hutte primitive que son âge et les souvenirs qu'elle rappelle rendent sacrée, car c'est elle qu'habitèrent les dieux lorsqu'ils descendirent sur la terre et se mêlèrent aux hommes. L'un est le Yuki-den 悠紀殿, et l'autre le Suki-den 主基殿 (1), et l'ensemble prend le nom de Daijō-kyū 大嘗宮, palais, ou temple, du Daijō. Le riz qui est offert dans ces temples, soit sous sa forme naturelle, soit sous celle de *sake*, est lui-même un riz sacré, dont la production s'entoure de multiples cérémonies. Tout d'abord on détermine par divination les régions auxquelles il sera demandé, et qui sont au nombre de deux, l'une à l'Orient, l'autre à l'Occident. Autrefois la divination seule fixait les provinces, les cantons, les villages, les champs qui y seraient affectés. Elle n'est guère employée maintenant qu'à titre de souvenir, et son rôle se borne à indiquer les provinces ou les départements, où des experts choisissent ensuite le terrain qui aura l'honneur de produire le riz sacré. Les champs qui y sont destinés reçoivent respectivement les noms de *Yuki saiden* 紀悠齋田 et de *Suki saiden* 主基齋田, champs sacrés Yuki et Suki. Ils sont enclos de palissades, des chemins y sont tracés pour permettre une culture particulièrement soignée. Celle-ci est confiée aux jeunes gens et aux jeunes femmes ou filles du pays; ils ne s'y livrent que revêtus de costumes anciens qu'ils prennent, après s'être purifiés par un bain, et quittent, le travail terminé, dans un bâtiment élevé à l'entrée de ces champs. Toutes les opérations sont accompagnées de cérémonies particulières; la plantation du riz entre autres s'y fait avec des chants et des danses rappelant les antiques fêtes agraires dont quelques vestiges subsistent encore dans certaines régions du Japon et dans certains temples, notamment dans celui de Sumiyoshi, près d'Ōsaka. On s'explique mal que le goût japonais ne se soit pas avisé qu'au milieu de cette couleur antique, la redingote noire de l'ingénieur agronome chargé de la direction des travaux faisait une tache proprement hideuse. De ce riz dont la qualité est scrupuleusement vérifiée, une partie est confiée à un distillateur qui en extrait par les procédés d'autrefois deux sortes de *sake* non clarifié, l'une dite blanche ou claire, *shiro-ki* 白酒, l'autre foncée ou noire, *kuro-ki* 黒酒. Le tout est ensuite transporté solennellement au palais de Kyōto, escorté de tous ceux qui ont travaillé à sa production, revêtus de leurs costumes anciens.

La cérémonie a lieu de nuit. A 8 heures du soir l'Empereur se rend au Kwairyu-den 廻立殿, pavillon élevé spécialement pour cette circonstance, voisin de l'enceinte du Daijō-kyū auquel il est relié par un passage couvert, et construit avec la même simplicité antique que celui-ci. Il s'y purifie par un bain et y prend les vêtements de soie grège affectés à cette cérémonie. Pendant ce temps, dans un office, *kashiwaya* 膳屋, également voisin de de l'enceinte sacrée, on décortique le riz qui doit être présenté, tandis qu'on exécute le « chant du battage du riz », *inatsuki-uta* 稲舂歌, et on

---

(1) L'étymologie des mots *yuki* et *suki* est fort obscure; on admet assez ordinairement qu'ils ont un sens général de « pureté rituelle ». Mais cette interprétation ne paraît pas absolument satisfaisante; elle est trop vague et trop indéterminée. Ces expressions n'étant usitées qu'à l'occasion du *Daijō-sai*, et s'appliquant non seulement aux temples dont il vient d'être question, mais encore aux champs dont il sera parlé plus loin, et aux provinces ou régions où ces champs sont situés, ont dû à l'origine avoir une signification plus spécialisée et plus précise.

prépare les différentes offrandes. Le moment venu, le chef des officiants pénètre dans le temple et y lit le *norito* annonçant aux dieux la célébration du Daijō-sai. Puis l'Empereur se rend du Kwairyu-den au Yuki-den par le passage couvert; des feux sont allumés le long de ce passage, et des chambellans portant des torches éclairent la marche de l'Empereur, qui s'avance sur des nattes que d'autres étendent sous ses pas. Il est sous un dais léger porté par un chambellan et dont les cordons sont tenus par deux autres. Deux autres encore portent à sa suite le Sabre et le Joyau sacrés qui seront déposés sur des tables dans la salle extérieure du temple. Après eux vient le cortège des Ministres et grands personnages de l'Etat. L'Empereur prend place sur le trône préparé dans la salle extérieure du temple, dont la véranda et les abords sont occupés par le cortège et les personnes admises à la cérémonie. C'est alors que l'Impératrice accompagnée d'un cortège de Princesses et de grandes dames aurait dû venir occuper la place qui lui était réservée. A ce moment les musiciens exécutent le « chant des Kuzu ». Les Kuzu 國栖 étaient une ancienne peuplade habitant les montagnes de la province de Yamato, qui aida l'Empereur Temmu 天武 à triompher de son compétiteur, le prince Ōtomo 大友, et à s'emparer du trône en 673. Leur proximité des anciennes capitales et les importants présents qu'ils apportaient à l'occasion de l'avènement des Empereurs leur avaient valu, probablement dès avant cette époque, de participer aux fêtes de l'intronisation. Complètement fondus depuis longtemps dans le reste de la population, leur souvenir se perpétue dans ces fêtes par le chant spécial qui y est exécuté sous leur nom. Après lui, on entend le *fūzoku-uta* 風俗歌, expression qu'il faut traduire ici « chant régional », du pays ayant produit le riz qui va être offert au Yuki-den, dont les paroles célèbrent brièvement quelque lieu célèbre de ce pays. Ces chants terminés, tous les assistants font leur adoration. Celle-ci comportait autrefois un battement de mains répété trente-deux fois; je n'ai pu savoir si quelque changement y a été apporté.

Pendant ces chants et ces adorations, le riz battu précédemment a été cuit et les mets préparés. Ils sont alors apportés processionnellement de l'office au temple. En tête du cortège marchent deux officiants portant des torches, un cérémoniaire tenant un bâton blanc destiné à donner des signaux, et deux autres portant le bassin allongé, *ebi-no-hata-bune* 海老鰭盥槽, et l'aiguière, *tashiraka* 多志良加, dont se servira l'Empereur pour se laver les mains; puis viennent des femmes portant les boîtes contenant le couteau et la serviette, les nattes devant être étendues en guise de nappes pour l'offrande et pour le repas de l'Empereur, les boîtes contenant les bâtonnets, les plats et les assiettes faits de feuilles de chêne, *kashiwa* 柏, réunies ensemble [1], les coupes de terre pour le vin, les boîtes contenant le riz, les différents poissons, les fruits, etc., des tablettes à huit pieds — plateaux rectangulaires montés sur deux rangées de quatre pieds chacune placées à leurs extrémités — supportant les deux espèces de *sake*, et du riz cuit à l'étouffée; enfin deux officiants portent une autre tablette à huit pieds où sont disposés les mets destinés au repas de l'Empereur. On exécute un *kagura* tandis que ce cortège s'avance et entre dans le temple.

---

[1] Un passage du *Kojiki* 古事記 permet de croire qu'autrefois des ustensiles de ce genre étaient employés au Japon.

Alors l'Empereur quitte son trône et pénètre dans le sanctuaire, où le suivent les femmes devant l'assister. Il se lave les mains, puis aidé par elles, il dispose les mets sur les assiettes de feuillage, verse le vin dans les coupes, et fait l'offrande du tout à des divinités dont la personnalité reste indécise. Puis lui-même prend un léger repas composé des mêmes mets que ceux qui sont offerts aux dieux ; ce repas reçoit le nom de *naorai* 直會. Lorsqu'il est terminé, l'Empereur retire les offrandes et les remet aux femmes, qui les remportent à l'office avec le même cérémonial qu'auparavant. L'Empereur quitte à son tour le temple avec sa suite et retourne au Kwairyu-den. La première partie de la cérémonie est terminée. Il était alors un peu plus de 11 heures du soir.

La seconde partie a lieu au Suki-den et commence à 4 heures du matin. Elle est la répétition exacte de la première dans ses moindres détails, et comporte même un nouveau bain de purification de l'Empereur. La seule différence est que le « chant régional » du Yuki est remplacé par celui du Suki. On a cherché la raison de cette répétition, sans rien trouver de bien satisfaisant. Ce qui paraît le plus probable, c'est qu'il n'y a réellement qu'une seule cérémonie, et qu'on la célèbre deux fois pour le cas où quelque impureté inaperçue l'aurait viciée la première fois.

Le *Daijō-sai* était suivi autrefois de fêtes de Cour portant le nom de *sechie* 節會, et comportant de grands festins où l'on goûtait le riz et le vin nouveaux. Le *Tōkyoku rei* y a substitué deux banquets, l'un servi à la japonaise, l'autre à l'européenne, et une réception, auxquels sont invités les représentants des puissances étrangères, et au cours desquels sont exécutées, soit par des jeunes filles des grandes familles du pays, soit par des danseurs de la Cour, quelques-unes des plus célèbres danses classiques.

Ajoutons enfin que le total des frais s'est élevé à près de 7.000.000 de *yen*, soit environ 20.000.000 de francs au taux actuel.

— Le dernier Empereur, on le sait, a reçu, fait unique jusqu'ici dans l'histoire japonaise, comme nom posthume le nom même de l'ère pendant laquelle il a régné, et s'appellera l'Empereur Meiji, Meiji Tennō 明治天皇. Aussitôt après sa mort, un fort courant d'opinion se forma en faveur de l'érection d'un temple en son honneur. Le gouvernement a accueilli ce désir, et l'œuvre est en voie de réalisation. Un vaste terrain a été acquis dans le faubourg de Yoyogi 代代木 à Tōkyō, et le 7 novembre dernier, on y a procédé à la cérémonie solennelle du commencement des travaux. Elle porte le nom de *jichin-sai* 地鎮祭, ou plus simplement *ji-matsuri* 地祭, fête célébrée pour l'« apaisement de la terre » ; elle a pour but de rendre la terre favorable à l'érection d'un édifice, dit Aston (1), d'en écarter les influences pernicieuses, de sanctifier le sol, pourrait-on dire aussi bien, en vue de cette érection.

Aux quatre angles de l'enclos préparé pour la cérémonie, et reliés par des cordes de paille tressée, *shime-nawa* 標繩, étaient plantés les bambous de purification, *saichiku* 齋竹, ou *imi-dake* 忌竹 ; au centre, devant la simple table servant d'autel, se dressaient deux *ma-sakaki* 眞榊, arbres sacrés, ornés de bandelettes de cinq couleurs ; à celui de gauche étaient suspendus le miroir et le joyau, à celui de droite, le sabre. Dans le cortège, outre les membres de la Commission, les prêtres, les musiciens et les représentants des ouvriers, figuraient deux petites filles de 10 et 12

(1) *Op. cit.*, p. 143.

ans portant le costume rouge et blanc des anciennes prêtresses et les cheveux dénoués. Après la purification générale par aspersion d'eau salée, faite par deux des prêtres, le premier officiant s'avança vers l'autel et procéda à la cérémonie ayant pour but d'y faire descendre le ou les dieux, *kōshin* 降神. Puis l'offrande de mets et de vin fut faite comme à l'ordinaire. L'officiant lut ensuite le *norito* 祝詞, et fit la purification spéciale du sol. Alors le première des fillettes, conduite par un prêtre, s'approcha de l'autel, y prit la faucille purifiée qui y était placée, et avec elle coupa trois poignées d'herbe ; la seconde, également conduite par un prêtre, vint y prendre la pioche purifiée, et en donna trois coups en terre. Les prêtres et les assistants firent ensuite successivement leur adoration ; puis le premier officiant procéda à la « remontée du ou des dieux », *shōshin* 昇神, qui termina la cérémonie.

Le temple portera le nom de Meiji jingū 明治神宮. En même temps que l'Empereur, l'Impératrice douairière y sera honorée sous son nom posthume de Shōken kōdaigō 昭憲皇太后.

NÉCROLOGIE

GEORGES DEMASUR

L'Ecole française d'Extrême-Orient a eu sa part dans les deuils glorieux de la guerre. Le plus jeune de ses membres, Georges DEMASUR, est mort au champ d'honneur, à Seddul-Bahr, aux Dardanelles, le 1er mai 1915, dans sa 28e année.

Né à Paris le 4 juin 1887, Georges-Marie-Léon DEMASUR manifesta de bonne heure un goût très vif pour les arts. Entré à l'Ecole des Beaux-Arts, il y étudia l'architecture dans l'atelier de M. Pascal. Une longue maladie le força d'interrompre ses travaux et de chercher un temps le repos en Alsace, patrie de sa famille ; mais il put enfin les reprendre et acheva brillamment ses études d'architecte.

En 1913, apprenant que l'Ecole française d'Extrême-Orient offrait une bourse de pensionnaire à un jeune architecte désireux de se consacrer à l'archéologie indochinoise, il se mit sur les rangs, et à la suite d'un concours où il manisfesta de précieuses dispositions pour ce genre de travaux, il fut nommé. Son séjour parmi nous fut de courte durée. Arrivé à Hanoi au mois de septembre 1913, il se mit avec ardeur à l'étude de tous les ouvrages qui pouvaient le préparer à sa nouvelle carrière, ne se distrayant de ces livres et des notes qu'il en extrayait pour son usage qu'en faisant le relevé d'un des temples les plus intéressants de Hanoi, celui qui est connu sous le nom de pagode des Dames.

Mais il se savait destiné au Cambodge, et attendait impatiemment d'y être envoyé. Il partit le 9 février, et le 25 mars, après arrêt à Tourane et à Hué, il arrivait à Angkor, où sous la direction de M. Commaille, conservateur des monuments de ce groupe, il se mettait au courant des travaux dont il allait avoir à s'occuper.

Entre temps, deux courtes missions le conduisaient aux ruines du Koḥ Kér, dans la région du grand Praḥ Khan, et au Phnom Dei, à 30 kilomètres d'Angkor, où les renseignements donnés par un officier du Service géographique venaient de révéler l'existence d'un sanctuaire en ruines. Il rapportait des photographies, des estampages, un relevé et des notes prises en vue d'un travail ultérieur que, malheureusement, le temps lui a manqué pour entreprendre. Les quelques lettres qu'il écrivit à cette époque témoignent de la forte impression que lui avaient laissée ces monuments et du charme qu'il trouvait à la vie de la brousse.

Il ne devait pas en jouir longtemps. La guerre venait d'éclater. Il oublia aussitôt tous les projets qui l'avaient absorbé jusque-là pour ne plus penser qu'à la France et à l'Alsace, à laquelle il avait voué une si vive affection et dont il gardait un souvenir si fidèle. Il multiplia les démarches pour obtenir d'être envoyé en France et d'y prendre sa part de dangers et de combats. « Estimant que le devoir s'impose, télégraphiait-il au directeur de l'Ecole, je sollicite la faveur d'un congé me permettant de partir

immédiatement faire campagne en France. » Et aux conseils de patience qui lui sont donnés, il répond, voulant couper court à tout ce qui pourrait retarder son départ : « Je renonce au renouvellement de ma bourse de pensionnaire ; je demande à être rapatrié par le premier courrier. Je suis venu à Phnom-penh à mes frais pour éviter les pertes de temps. » Il dut pourtant s'incliner devant le refus du Gouverneur général de le laisser partir.

C'était l'époque à laquelle on croyait devoir conserver en Indochine une certaine réserve de forces militaires. Il fut appelé pour accomplir une période d'instruction au 11 colonial à Thudaumot. A la fin de celle-ci, il renouvela ses instances, et cette fois obtint ce qu'il désirait. Transféré à Saigon, il s'embarqua pour la France en novembre 1914, avec la ferme intention de revenir, la guerre finie, reprendre sa collaboration aux travaux de l'Ecole française d'Extrême-Orient, et ses études commencées sur l'archéologie cambodgienne, où son esprit ingénieux et perspicace entrevoyait déjà d'intéressantes découvertes. Un plus haut destin lui était réservé.

D'abord envoyé à Nice, il y recommença ses démarches pour être envoyé au front, et surtout dans les Vosges où il se sentait attiré par ses souvenirs. Elles n'aboutirent pas. On organisait à ce moment l'expédition des Dardanelles ; on l'affecta en qualité de sergent-mitrailleur au 1er bataillon sénégalais du 4e colonial. En avril 1915, il débarquait dans la presqu'île de Gallipoli. La mort l'y attendait. Dans la nuit du 1er au 2 mai, il tombait mortellement frappé, au cours du sanglant combat de Seddul-Bahr. C'est là qu'il est inhumé, côte à côte avec ceux de ses camarades qui succombèrent auprès de lui.

L'Ecole française d'Extrême-Orient qu'il eut honorée par ses travaux, et qu'il a mieux encore honorée par sa mort, gardera pieusement son souvenir.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

---

23 février 1915

— Arrêté chargeant M. Noel Peri d'une mission d'études au Japon (*J. O.*, 1er mars 1915, p. 448).

26 avril 1915

— Arrêté nommant M. Léonard Aurousseau professeur d'histoire et d'archéologie de l'Annam à l'Ecole française d'Extrême-Orient (*J. O.*, 29 avril 1915, p. 748).

16 juillet 1915

— Arrêté chargeant M. Léonard Aurousseau d'une mission à Hong-kong.

2 septembre 1915

RAPPORT AU CONSEIL DE GOUVERNEMENT SUR LA SITUATION ET LES TRAVAUX DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT EN 1914-1915.

Personnel. — M. Maitre, Directeur titulaire, ayant été mobilisé en France, M. Finot a continué de remplir les fonctions de Directeur par intérim.

Deux des pensionnaires ont pris rang dans le personnel permanent de l'Ecole : M. George Cœdès, nommé professeur de philologie indochinoise par arrêté du 10 décembre 1914 en remplacement de M. Edouard Huber décédé, et M. Léonard Aurousseau nommé professeur d'histoire et d'archéologie de l'Annam par arrêté du 25 avril 1915.

Un autre pensionnaire, M. Georges Demasur, renvoyé en France sur sa demande en novembre 1914 et nommé sergent mitrailleur au 4e régiment colonial mixte, a été tué aux Dardanelles le 1er mai 1915. L'Ecole a perdu en lui un collaborateur dévoué qui eut certainement tenu une place distinguée dans les études d'archéologie indochinoise.

Travaux divers. — M. Finot, Directeur p. i., a rédigé les observations philologiques faites au cours de son dernier voyage au Laos, et étudié diverses inscriptions du Champa et du Cambodge ; ces travaux paraîtront prochainement dans le *Bulletin*.

M. H. Parmentier, Chef du Service archéologique, a fait une tournée d'inspection à Angkor, et établi un programme de travaux pour les prochaines années. Il a étudié, avec le Service des Travaux publics de Huè, un projet de bâtiment pour le dépôt de sculptures chames qu'on se propose de créer à Tourane. Il a procédé à une réorganisation complète du Musée de Hanoi, rendue nécessaire par l'accroissement des collections, et rédigé un nouveau Catalogue, ainsi qu'un petit Guide à l'usage des visiteurs. Le second et dernier volume de son *Inventaire des monuments chams de l'Annam*, dont la publication a été retardée par la guerre, ne tardera pas à paraître.

M. H. Maspero, professeur de chinois, a donné dans le *Bulletin* les résultats de son voyage d'études en Chine de mai à août 1914. Il a continué à diriger le catalogue des fonds chinois et annamite de la bibliothèque, ainsi que le travail de copie et d'estampage que l'Ecole a entrepris depuis quelques années dans les provinces du Tonkin.

M. N. Peri a rempli avec son habituel dévouement ses laborieuses fonctions de secrétaire et de comptable de l'Ecole, tout en poursuivant ses recherches sur les rapports historiques de l'Indochine avec le Japon et sur l'histoire du bouddhisme d'après les textes chinois. Il a été chargé, par arrêté du 23 février 1915, d'une mission au Japon et a quitté Hanoi au mois de mars.

M. G. Cœdès a continué à rechercher et à faire copier des manuscrits cambodgiens pour notre bibliothèque. Il a été chargé, par arrêté du 4 novembre 1914, d'une mission d'études au Siam, qu'il a remplie de décembre 1914 à mars 1915. Il a rapporté de ce voyage une série de manuscrits, de livres imprimés et d'estampages qui ont notablement enrichi nos collections. Il a entrepris l'étude des sources indigènes de l'histoire du Cambodge, dont les premiers résultats ont été donnés dans un article du *Bulletin* que d'autres suivront à bref délai. M. Cœdès a prêté son concours à l'organisation de l'Ecole de pāli de Phnom-penh, inaugurée en présence de M. le Gouverneur général le 25 juillet dernier. Il a été nommé vice-président d'une commission instituée par le Résident Supérieur au Cambodge pour établir un lexique de la langue khmère et en fixer l'orthographe.

M. L. Aurousseau a remplacé, jusqu'au mois de novembre 1914, M. Eberhardt, précepteur titulaire de S. M. l'Empereur d'Annam, absent par congé. Remis à cette date à la disposition de l'Ecole, il a été chargé, en l'absence de M. Peri, des fonctions de secrétaire. Réclamé d'un autre côté par ses obligations militaires, il n'a pu nous donner qu'une collaboration intermittente, que son dévouement toujours prêt a rendue aussi fructueuse que possible. Un congé d'un mois (août 1915) lui a permis de se rendre en mission à Hongkong, et d'y effectuer quelques achats d'objets d'art pour le Musée.

M. J. Commaille, conservateur des monuments d'Angkor, a poursuivi le dégagement du Baphuon dans la mesure des crédits très restreints affectés en 1915 aux travaux de conservation. La notice sur le Bayon, écrite par lui en collaboration avec M. Cœdès pour servir d'introduction à la grande publication des bas-reliefs entreprise par la Commission archéologique de l'Indochine, a paru dans le dernier fascicule de cet ouvrage.

Collaborateurs. — Nous avons perdu deux de nos correspondants : le Dr Palmyr Cordier, médecin major des colonies, mort des suites d'une captivité en Allemagne le 5 septembre 1914, et le colonel Gerini, décédé à Turin le 11 octobre 1913. Plusieurs de nos collaborateurs ordinaires combattent sur le front, et n'ont pu participer

cette année à nos travaux. Cependant nous avons reçu de M. Petithuguenin des *Notes critiques pour servir à l'histoire du Siam*, du P. Cadière un mémoire sur l'*Anthropologie populaire annamite*, et du lieutenant-colonel Bonifacy un article sur la *Fête tay du Hô-Bô*.

La Commission des antiquités du Tonkin a été reconstituée par arrêté du 3 novembre 1914 pour veiller à la conservation des monuments qui intéressent l'histoire et l'art du pays.

Publications. — La *Bibliotheca indosinica* de M. Henri Cordier a été achevée par la publication du tome IV. Les autres ouvrages sous presse sont restés en suspens par suite de la situation anormale des imprimeries.

Le *Bulletin* a continué à paraître avec un léger retard qui s'explique facilement par les circonstances actuelles.

Nous avons mis sous presse un Catalogue alphabétique de notre bibliothèque européenne.

Bibliothèque. — La production scientifique et les industries qui en dépendent étant en partie suspendues par l'état de guerre, l'accroissement de notre bibliothèque a été forcément restreint. Elle a reçu 561 ouvrages nouveaux, savoir :

Fonds européen	366
— chinois	14
— japonais	10
— annamite	171

Musée. — Le Musée s'est enrichi d'un certain nombre d'objets préhistoriques, de terres cuites trouvées à Hanoi sur l'emplacement de l'ancienne capitale, de poteries de Bát-tràng, de bronzes provenant du Yunnan. Le voyage de M. Aurousseau à Hongkong nous a permis, grâce à l'aimable entremise de M. Liébert, consul de France, d'acquérir une série de poteries et porcelaines allant des Yuan à K'ien-long, quelques bronzes anciens et deux peintures, dont l'une attribuée au célèbre Li Long-mien.

Un arrangement nouveau a permis de présenter nos collections avec plus de logique et de clarté.

Le Musée de Phnom-penh, confié aux soins de M. de Villeneuve, conservateur-adjoint, a été l'objet de quelques travaux d'aménagement. Il a reçu une série de bois sculptés provenant de la pagode de Phsar (résidence de Kompong-Chnang), qui toutefois ont dû, faute de place, être mis en dépôt au Palais, sous les galeries du Vat Prah Kèo. L'insuffisance reconnue du local actuel du Musée a déjà attiré l'attention du Protectorat, et nous espérons que des mesures seront prises, dès que les circonstances le permettront, pour le doter d'une meilleure installation.

22 novembre 1915

— Arrêté modifiant le tableau D annexé à l'arrêté du 10 janvier 1913 en ce qui concerne la franchise télégraphique accordée au Directeur et aux membres de l'Ecole française d'Extrême-Orient (*J. O.*, 25 novembre 1915, p. 1818).

Extrait.

Art. 1. — Le tableau D annexé à l'arrêté du 10 janvier 1913 est modifié conformément aux indications ci-dessous en ce qui concerne la franchise télégraphique accordée en Indochine au Directeur et aux membres de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient.	Administrateurs chefs de province.	Indochine	Franchise
	Commandants de territoires militaires.	Tonkin	réciproque
	Directeur des Douanes et Régies de l'Indochine	Indochine	»
	Directeur des Postes et Télégraphes.	»	»
	Directeur des Finances	»	»
	Gouverneur général et Secrétaire général	»	»
	Gouverneur de la Cochinchine.	»	»
	Inspecteur-Conseil de l'Enseignement.	»	»
	Inspecteur général des Travaux publics.	»	»
	Inspecteurs en chef des Travaux publics	»	»
	Membres et correspondants de l'Ecole française d'Extrême-Orient.	»	»
	Procureur général	»	»
	Résidents supérieurs	»	»
	Trésorier général de l'Indochine.	»	»
Membres de l'Ecole française d'Extrême-Orient.	Mêmes franchises que les fonctionnaires civils en mission	»	»
Chef du Service archéologique de l'Ecole française d'Extrême-Orient.	Mêmes franchises que les autres membres de l'Ecole française d'Extrême-Orient, et en outre, Chef de la province de Battambang et Conservateur du groupe d'Angkor.	»	»
Correspondants de l'Ecole française d'Extrême-Orient.	Directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient	»	»
Conservateur du groupe d'Angkor.	Mêmes franchises que les autres membres de l'Ecole. En outre, Chef de la province de Battambang et Chef du Service archéologique.	»	»

INDEX ANALYTIQUE

Les chiffres romains renvoient au numéro, les chiffres arabes à la page.

Les noms des auteurs d'articles originaux sont en PETITES CAPITALES, et les titres de leurs articles en *italique*. Les noms des auteurs d'ouvrages ou d'articles dont il a été rendu compte sont en *italique*.

TABLE DES MATIÈRES.

N° 1

N° 2

N° 3

N° 4

CHRONIQUE.

NÉCROLOGIE.

ERRATUM.

Nº 3, p. 17 sqq.	*Au lieu de*	tây, *lire* tày.
« p. 39, n. 4, l. 2.	«	Deyyabbàsāya, *lire* Deyyabhāsāya.
« « « l. 5.	«	Lakavharyarā janattuno, *lire* Lakavhayarājanattuno.
« « « l. 7.	«	katātesattatigātha, *lire* katā tesattatigāthā.
« p. 40, l. 7.	«	Saratthasaṅgaha, *lire* Sāratthasaṅgaha.
« « n. 1, l. 4.	«	viuayesu, *lire* vinayesu.
« « «	«	yuthoro, *lire* yuttoruthero
« « n. 4, l. 4.	«	tipitaka, *lire* tipiṭaka.
« p. 41, n. 2, l. 4.	«	aṭṭha sata, *lire* aṭṭhasata.
« p. 42, l. 1.	«	il devient, *lire* il devint.
« « l. 2.	«	Phra : Nång Khảo, *lire* Phra : Nång Klåo.
« « n. 1, l. 17.	«	pune, *lire* puna.
« p. 43, n. 1, l. 3.	«	ādhidhāno, *lire* abhidhāno.
« « « l. 4.	«	cadimā, *lire* candimā.
« « « l. 12.	«	vesatā, *lire* vasatā.
« « n. 3, l. 2.	«	siladi, *lire* sīlādi.
« p. 45, n. 1, l. 1.	«	Narinde, *lire* Narindo.
« « « l. 2.	«	Ratavane, *lire* Raṭṭavane.
« « « l. 8.	«	musika, *lire* mūsika.
« « « l. 9.	«	viracite, *lire* viracito.
« p. 46, l. 2.	«	Kēo, *lire* Kẻo.
« « n. 2, l. 6.	«	āyuna, *lire* āyunā.



